



**HAL**  
open science

# Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ?

Anthony Morel

► **To cite this version:**

Anthony Morel. Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ?. Annales de Phénoménologie, 2019, 18, pp.95 - 129. hal-04691150

**HAL Id: hal-04691150**

**<https://uca.hal.science/hal-04691150v1>**

Submitted on 7 Sep 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

## Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin

### *Un paradigme persan ?*

Dans la propriété de sa mère, à Chalcis, Aristote vieillissant disait : Oubliez les livres que j'ai consacrés à la politique. Quittez les villes !

Il répétait ce mot de Gorgias : On a beau froncer les sourcils, les yeux ne distinguent pas les sons. On a beau dresser les oreilles et les diriger vers les fleurs qui s'ouvrent au printemps, l'ouïe peine à entendre les couleurs sombres des anémones et le parfum que dégage le velours frais des roses humides. On aura beau hurler, celui qui parle n'érigera jamais dans l'air une chose que sa main saisit.

P. Quignard, *Une journée de bonheur*.

Que la pensée d'Henry Corbin recèle et soit susceptible de fournir au travail philosophique, du moins à qui s'en inquiète et cherche, nombre de thèmes et concepts opératoires – entre autres et sans ordre : l'*imaginal* (étant bien distingué de l'*imaginaire*), l'invention de la *hiéro-histoire*, la réhabilitation de la notion de *symbole* (irréductible à une simple *allégorie*), la méditation du *nihilisme* en quoi le monde toujours plus s'embourbe, se dévaste (et de ses antidotes possibles), ou encore ceci, dont on n'a peut-être pas encore tiré toutes les implications : que le discours philosophique, s'il veut avoir chance d'être effectif, de s'accomplir, doit se relever et comme culminer dans une geste, un récital, que c'est donc au *récit*, au registre narratif que revient la tâche essentielle de parachever un système métaphysique voire (pourquoi pas ?) une phénoménologie – preuve n'en est plus à faire.

Mais si l'actualité philosophique<sup>1</sup> de l'œuvre de Corbin ne fait aujourd'hui guère doute, si les philosophes savent bien, au fond, qu'ils trouveront là une nourriture, voire de quoi faire libre usage, peut-être n'a-t-on cependant pas assez aperçu l'actualité proprement *phénoménologique* d'une telle œuvre. C'est sur cette lacune que les lignes qui suivent aimeraient – bien loin que de prétendre la résoudre – simplement attirer l'attention.

On le sait, la découverte précoce de l'œuvre de Martin Heidegger<sup>2</sup> fut, pour Corbin, essentielle, de ce genre d'évènements qui changent tout, infléchissent la courbe même d'une existence – à moins, bien-sûr, que ce ne soit précisément cette courbe et ses inflexions, ce schème à chaque fois singulier qui, *a priori*, enveloppe et vienne comme décider des rencontres décisives qui seront celles de chacun<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Sur l'actualité philosophique de la pensée d'H. Corbin, on se reportera avant tout aux travaux de C. Jambet et de J-L Vieillard-Baron, ainsi qu'à l'article de D. Shayegan, « L'actualité de la pensée d'Henry Corbin », *Les études philosophiques*, Paris, PUF, n°1, 1980, pp. 61-72.

<sup>2</sup> L'étude de S. Camilleri et D. Proulx, « Martin Heidegger – Henry Corbin. Lettres et documents (1930-1941) », *Bulletin heideggérien (Organe international de recension et de diffusion des recherches heideggériennes pour l'année 2013)*, IV, 2014, pp. 4-63, donne une recension singulièrement riche, précise et rigoureuse de cette rencontre et échanges.

<sup>3</sup> Sur ce point, qui touche à la « métaphysique » d'Henry Corbin, consulter notamment : H. Corbin, « De l'Iran à Eranos », *Schweizerische monatschrift*, N°4, April 1955, p. 29, ainsi que, du même auteur, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, Téhéran, 1977, Chap. III « Trois philosophes d'Azerbaïdjan », sect. 1, p.85. Ajoutons que Freiburg, où il rencontra Heidegger, figure parmi les « cités emblématiques », où, dit-il, le mena l'Esprit, aux côtés d'Ispahan et de Téhéran. (« De Heidegger à Sohrevardi. Entretien avec P. Némo », suivi de « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique. », *Cahier de l'Herne : Henry Corbin*, dirigé par C. Jambet, Paris, l'Herne, 1981, p. 24).

Toujours est-il que la rencontre fut décisive, et Corbin, dans un entretien substantiel et tardif<sup>4</sup> – il n'est par ailleurs peut-être pas inutile de remarquer qu'il profite de l'occasion pour défaire les vaines polémiques et lever toute méprise quant à l'unité et la cohérence de son propre parcours, lequel parcours, schématiquement dit, balisé par Heidegger, trouvera finalement son Ithaque, son Graal, d'abord en Sohrevard puis plus largement à *l'Orient des Lumières*, Orient sans coordonnées assignables et dont aucun atlas ni géographie positive ne sera jamais à même d'inscrire le site<sup>5</sup> – précise et s'en explique.

C'est que, dit-il, *Sein und Zeit* lui fournit une clef<sup>6</sup> – et pas n'importe laquelle : il s'agit de la *clavis hermeneutica* – celle-là même, précisément, qui lui permettra d'ouvrir la serrure iranienne, de déchiffrer penseurs et philosophes visionnaires ayant œuvré en terre shi'ite, ce continent philosophique alors inconnu, grand blanc sur la carte des grandes pensées et dont Corbin fut, le premier, l'arpenteur, ou mieux, le pèlerin passionné et précis.

De là, la question qui nous agite de savoir en quelle mesure la serrure persane elle-même informa et modifia secrètement la clef germanique, s'il n'y a pas là un impensé qui, même à l'œil de Corbin, échappe, et dont la reconnaissance pourrait, sinon sortir de l'ornière quelques occidentaux ayant le regard au paysage de la présence, à la manière dont les choses se manifestent, à la teneur de l'apparaître – soit les phénoménologues – du moins la localiser et faire sortir de son inapparence.

Tout l'enjeu est alors de retirer ladite clef de ladite serrure, c'est-à-dire, pour le dire mieux, d'en isoler et constituer le *paradigme*<sup>7</sup>, ce afin d'être en mesure de la faire jouer dans de nouveaux trous, d'ouvrir d'autres perspectives, de poser d'inédits problèmes.

Une telle tâche, on le voit, relève donc de la philosophie comparée, quand bien même c'est à un comparatisme strictement interne qu'elle convoque, ayant à surligner et mettre en évidence, par contraste avec le maître ouvrage de Heidegger, un certain schéma à l'œuvre dans Corbin. Et c'est en outre une invite au voyage, voyage qui ne va pas, pour nous, sans scrupules ni mauvaise conscience : car il est bien question, somme toute, de rebrousser le chemin qu'a tracé Corbin – et cela ne va pas sans violence –, de lui faire prendre, à rebours de son exode oriental, la route de l'exil c'est-à-dire de l'Occident (autant géographique que symbolique ou mystique), en espérant certes qu'un peu de la lumière aurorale de Là-bas, comme transportée, reste prise et finisse par irradier au cœur de ces glaces crépusculaires qui font notre Ici.

Peut-être s'avérera-t-il alors, au final, que si actualité corbinienne il y a, elle ne saurait être réduite, pour ce qui nous occupe, ni à un « proto-tournant » théologique<sup>8</sup> ni, sans plus de précisions, à un tournant herméneutique de la phénoménologie française, bref que c'est quelque chose d'on ne peut plus massif et inouï qui s'y joue, et dont on est certainement loin d'avoir pris toute la mesure.

**I. 1. Reprenons.** En quoi, selon Corbin, cette *clavis hermeneutica* heideggérienne que nous disions consiste-t-elle ? Nous lisons :

[...] le lien auquel nous rend attentifs la phénoménologie, c'est le lien indissoluble entre *modi intelligendi* et *modi essendi*, entre modes de comprendre et modes d'être. Les modes de comprendre sont essentiellement en fonction de modes d'être. Tout changement

---

<sup>4</sup> « De Heidegger à Sohrevard. Entretien avec P. Nemo » suivi de « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique. », *Cahier de l'Herne : Henry Corbin* », op.cité, pp. 23-56.

<sup>5</sup> Sur ces déterminations de l'Orient (et de l'Occident), voir notamment : H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome 4*, Paris, Gallimard, 1972, Coll. Tel 1014, Livre VI, Chap.III, §4, pp.291-292.

<sup>6</sup> « Cette clef est, si l'on peut dire, l'outil principal équipant le laboratoire mental du phénoménologue. » (*Ibid.*, p.32).

<sup>7</sup> Sur cette notion de *paradigme* et son usage en histoire de la philosophie, se reporter à V. Goldschmidt, « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », *Ecrits. Tome 2 : Etudes de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1984, II, §3, pp. 242-246.

<sup>8</sup> Nous empruntons l'expression – *tournant théologique* – à l'essai polémique de D. Janicaud (*La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, folio, 2009). A notre connaissance, aucune mention d'Henry Corbin n'y est faite.

dans le mode de comprendre est concomitant d'un changement dans le mode d'être. Les modes d'être sont les conditions ontologiques, existentielles (je ne dis pas existentielles) du 'Comprendre', du *Verstehen*, c'est-à-dire de l'herméneutique. L'herméneutique est la forme propre de la tâche du phénoménologue.<sup>9</sup>

Comment entendre cette déclaration ? Qu'en est-il de cette fondation, qu'aurait mise au jour *Sein und zeit*, du *comprendre* et de ses modalités dans les modes d'être divers et variables de celui qui comprend, et qui en sont le support – au point que toute modification de cet être aura pour corollaire une modification réglée de son propre *comprendre*, celui-ci s'originant dans celui-là –, bref, de cette idée selon quoi c'est l'être qui, à la compréhension, donne le la (aussi bien d'ailleurs que son *là*), et prévaut ? A quoi Corbin, dans Heidegger, fait-il référence et qu'a-t-il précisément en vue ?

D'abord et certainement ceci, sans aller plus loin que les premiers paragraphes de *Sein und zeit*, que le *Dasein* – nous renoncerons ici à traduire le terme<sup>10</sup> – se présente bien comme cet étant insigne pour qui « il y va en son être de *cet* être<sup>11</sup> », ce qui le distingue des autres étants et en tout cas le rend irréductible à une simple chose. Partant, seul en mesure de se rapporter à son propre être et de le comprendre, c'est-à-dire de se comprendre en son être, est-il par là même mis seul en mesure de se rapporter, jusqu'à le comprendre, à l'être de ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire à l'être des autres étants auxquels ce faisant il s'ouvre, loin de toute claustration ou repli.<sup>12</sup>

Et c'est dire, somme toute, que si le *Dasein* entretient bien une relation privilégiée avec l'être, c'est pour la simple et précise raison que cette compréhension de l'être est un trait de son être même<sup>13</sup>. En quoi est atteinte une première détermination de cette fondation « ontologique » du *Verstehen* (*i.e.* de l'enracinement de la compréhension dans l'être) qui, au tout début des années trente, frappa tant Corbin.<sup>14</sup>

Soit, mais il faut aller plus loin. Car nous relevions, à la suite de Corbin, que toute modification du *comprendre* s'origine dans une modification de ce qui s'avère en être le support et la possibilité, à savoir l'être même du *Dasein*. Qu'en est-il précisément de cette

---

<sup>9</sup> « De Heidegger à Sohrevardi », entr.cité, p.26. Egalement : « Il s'agit bien entendu, dans tous les cas, de considérer les niveaux herméneutiques (les *modi intelligendi*) en fonction des différents modes d'être (*modi essendi*) qui en sont respectivement les supports. » (*Ibidem*, p.26). Voir aussi : *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques. Tome 1 : Le shi'isme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971 (coll. Tel), Chap. V, §3, p. 212 ; *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, folio essai, 1986, I, §1, pp. 21-22.

<sup>10</sup> Sur la traduction, par Corbin, de *Dasein* par *réalité-humaine*, on se reportera aux éclairantes remarques de C. Jambet : « Henry Corbin », *Aries*, Vol.1, N°2, 1985, §I, pp. 5-10.

<sup>11</sup> *Être et temps*. §4, p.12. Dans la suite, nous citons la traduction donnée par E. Martineau (Edition numérique hors commerce) et indiquons la pagination de l'édition allemande (*Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1963). Nous tentons, autant que faire se peut, et lorsqu'elle existe et a été publiée, de donner la parole à la traduction Corbin (notamment des §46-53 et 72-76 de *Sein und Zeit*) : M. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ? suivi d'extraits sur L'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin avec un avant-propos et des notes*, trad.fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938.

<sup>12</sup> Ces quelques lignes sont redevables à F. Dastur (*Heidegger et la question du logos*, Paris, Vrin, 2007, chap. III, p.86).

<sup>13</sup> « *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein.* » (souligné par l'auteur, §4, p.12). Egalement, dans le recueil Corbin (§72, p. 168) : « Or, cette compréhension [*i.e.* la compréhension de l'être] appartient à la réalité-humaine [*Dasein*] comme constituant son être même. »

Ainsi également du possible et de l'histoire : ce n'est pas parce que l'homme possède la catégorie du possible ou parce qu'il développe une connaissance historique, qu'il se trouve par là-même ouvert au possible et être historique. Bien plutôt, c'est parce qu'il est un être de possibilité qu'il peut épistémologiquement se rapporter à ce qui est alors catégorie, et en vertu de son historicité qu'il est en mesure de connaissance historique. Bref, le *mode de comprendre* – qu'il s'agisse de la compréhension de l'être, de la connaissance historique, ou de la saisie du possible – s'origine à chaque fois dans un certain *mode d'être*.

<sup>14</sup> Faudrait-il certainement ici distinguer entre compréhension originaire et modes dérivés du comprendre, comme y invite le §31 d'*Être et temps* : « Si nous interprétons celui-ci [*i.e.* le comprendre] comme un existentiel fondamental, cela signifie en même temps que ce phénomène est conçu comme un mode fondamental de l'être du *Dasein*. Au contraire, le comprendre pris au sens d'un mode cognitif possible parmi d'autres, et distingué par exemple de « l'expliquer », doit être tout comme celui-ci interprété comme un dérivé existentiel du comprendre primaire tel qu'il co-constitue l'être du Là en général. » (p.143)

transformation des modes de la compréhension telle qu'elle se règle sur les mutations de l'être même de celui qui comprend, ne faisant jamais que leur répondre ?

Question difficile et ample. Bornons-nous trop rapidement à ceci : que Heidegger fait le départ entre deux « modes d'être » du *Dasein*, c'est-à-dire entre deux manières, pour lui, d'exister – authentiquement ou non<sup>15</sup>. Or, cette chute dans l'inauthenticité en laquelle, certainement, toujours-déjà nous sommes pris, ne va pas sans affecter la constitution même du *Dasein*, plus précisément ces existentiels que sont la compréhension et le discours, et dont Heidegger, justement, explicitera les modalités déchéantes en l'espèce de la curiosité, de l'équivoque, et du bavardage<sup>16</sup>. Aussi saisissons-nous non seulement qu'à une altération de l'être, à l'inauthenticité d'une existence répond une modification concomitante de ses propres possibilités de comprendre<sup>17</sup>, mais plus encore, que c'est la première qui entraîne et motive la seconde<sup>18</sup>.

Cela étant retrouvé, nous pouvons revenir à Corbin. Et ce ne peut être désormais sans surprise que nous lisons :

Or, tous [*Ahl al-Kîtab* : « les gens du livre », « les communautés ayant un livre », soit les Musulmans, les Chrétiens et les Juifs] ont en commun un problème qui leur est posé par le phénomène religieux fondamental qui leur est commun : leur Livre saint qui est la règle de leur vie et de leur savoir en ce monde et au-delà de ce monde. La tâche première et dernière est de comprendre ce Livre. Mais qu'est-ce que *comprendre* et *faire comprendre* (cela même que désigne le mot herméneutique, du grec *hermeneia*) ? Comprendre, sans même qu'il soit besoin de le préciser, c'est toujours comprendre un *sens*, et il ne peut s'agir que du *sens vrai* de ce Livre. Mais le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend. Avec le phénomène du « Livre saint révélé » se trouve inauguré un problème qui ne concerne pas seulement tel ou tel comportement particulier de l'homme ; c'est le mode d'être même de l'homme qui est en question, autrement dit le concept même de l'anthropologie. Car *tout* le comportement intérieur du croyant dérive de son *comprendre* ; la situation vécue est essentiellement une situation *herméneutique*, c'est-à-dire la situation où pour le croyant éclot le *sens vrai*, lequel du même coup rend son existence *vraie*.<sup>19</sup>

Non sans surprise, annonçons-nous, car de Heidegger à ces quelques lignes, tout paraît bel et bien retourné, et dans de grandes mesures. De fait, si la leçon heideggérienne telle qu'entendue et ressaisie, appropriée par Corbin, est presque littéralement reprise – *le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend* – c'est pour être aussitôt renversée.

Faudrait-il en effet plutôt poser, si c'est bien, comme semble l'indiquer la suite immédiate du texte, le *comprendre* et l'écllosion du *sens vrai* à laquelle il œuvre qui rend l'existence même de celui qui comprend sinon authentique du moins vraie, que *le mode d'être*

---

<sup>15</sup> Sur la détermination de l'authenticité et de l'inauthenticité comme modes d'être, se reporter notamment au §9 d'*Être et temps* : « Les deux modes d'être de l'*authenticité* et de l'*inauthenticité* [...] se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté. » (p.43). Voir également le §43 de « Kant et la métaphysique », in *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op.cité, traf.fr. Corbin, § 43, p. 216 : « Ce mode d'être *décisif* de la réalité-humaine [*Dasein*] – vu uniquement sous l'angle de l'ontologie fondamentale – est ce que nous appelons *banalité-quotidienne* [*Alltäglichkeit*]. »

<sup>16</sup> *Être et temps*, chap. V, B., §35-37 : « La question est donc maintenant celle-ci : quels sont les caractères existentiels de l'ouverture de l'être-au-monde pour autant que celui-ci se tient, en tant que quotidien, dans le mode d'être du On ? Est-ce qu'une affection spécifique, un comprendre, un parler, un expliciter particuliers appartiennent à celui-ci ? » (p.167).

<sup>17</sup> Ainsi notamment de la compréhension de la mort : « Tentation, apaisement et aliénation de soi, caractérisent le mode d'être de la *dégradation*. Comme être qui se dégrade, l'être pour la mort dans la banalité quotidienne, est une perpétuelle *fuite devant la mort*. L'être pour la fin prend comme mode-d'être celui d'une *échappatoire devant cette fin* : un voile est jeté, la compréhension est inauthentique, le sens est renversé. » (trad.fr. Corbin, §51, p.147)

<sup>18</sup> Autrement dit, ce n'est pas parce que l'homme bavarde qu'il est inauthentique, mais plutôt, est-ce dans la mesure précise où il se comprend sur le mode des autres étants, où son auto-compréhension originaire est grevée, qu'il déchoit, ce qui affecte ses modes de comprendre (dérivés) et alors se disperse-t-il en bavardages.

<sup>19</sup> H. Corbin, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques. Tome 1 : Le shî'isme duodécimain*, op.cité, Chap. IV, §1, p. 136.

de celui qui comprend est conditionné, déterminé, et partant possiblement modifié par son mode de comprendre – l'existence du croyant (en son être même) étant de part en part, de fond en comble, toute entière, ontologiquement et non point ontiquement, existentiellement et non point existentiellement<sup>20</sup>, bouleversée et comme restaurée par la manière qu'il a de se rapporter au Livre, de le reconnaître comme étant le Livre, de le saisir comme recélant la Vérité, de le lire comme possédant un sens qui change tout, qui seul vaut, et qui est donc à retrouver dans l'épaisseur de sa lettre, bref par la manière qu'il a de le comprendre.

Pour le dire abruptement, les rapports de l'être et du discours semblent, par Corbin, de manière plus ou moins inapparente, renversés, et y-a-t-il en tout cas, qui insiste à l'intérieur de son propos, comme un jeu ou un écart. Peut-être même – mais cela reste à étayer – est-ce précisément en ce renversement que réside et consiste la modification, le dérèglement dont pour commencer nous évoquions la possibilité, de la « clef herméneutique » germanique par la serrure théosophique iranienne.

Car la parole [*Sprache*] ne semble pas, dans *Sein und Zeit*, posséder un tel pouvoir. N'est-elle jamais en effet qu'un mode dérivé, une réalisation parmi d'autres du discours [*Rede*] en lequel elle trouve sa possibilité ontologico-existential<sup>21</sup>. Quant au pouvoir-être le plus haut, authentique, du discours, il est, aux antipodes de tout bavardage, non point ébruitement verbal, mais *silence*<sup>22</sup>. Enfin, ce n'est pas au Livre ni même à un livre, fût-il *Sein und Zeit*, que revient la tâche d'une conversion, que l'on doit, à l'extrême pointe, réveil et résolution : tout commence au contraire dans l'ébranlement de l'angoisse<sup>23</sup>, laquelle, précisément, coupe la langue<sup>24</sup>. Bref, pour Heidegger, c'est bien le seul texte de l'existence qui est à expliciter – jusqu'à en révéler, de manière immanente, constitution et structure – non pas la Parole de Dieu, et là est certainement toute la différence.

---

<sup>20</sup> Ce bouleversement nous semble bel et bien être d'ordre ontologique, existentiel dans la mesure où il modifie la constitution même du *Dasein* (avant tout le *Sein zum Tode*, tel qu'il est par lui changé en *être pour au-delà-de-la-mort*, en *Sein zum Jenseits des Todes*). C'est dire, somme toute, si l'on en croit Corbin, qu'une parole, un discours (de registre existentiel, ontique) est en mesure, a la puissance de modifier la constitution *existentiale* du *Dasein*, et ce quand bien même la Parole en question, celle-là même qui fait encontre et bouleverse, ne saurait elle-même être considérée comme l'un des existentiels fondamentaux du *Dasein* – ce dont Corbin prend acte : « C'est l'événement de cette prédication chrétienne qui justement ne peut être indiqué dans la constitution ontologique de l'existence : 'la christianité' ne peut être interprétée comme un 'existentiel', comme mode originel de la compréhension de l'existence abandonnée à elle-même, et cela, même si l'analyse ontologique montre quelque chose comme la possibilité d'une Parole qui rencontre, qui veut être entendue, et qui suivant qu'elle est écoutée ou repoussée, qualifie ontiquement l'existence. L'affirmation de la foi qu'en fait, seule une Parole ait cette puissance, n'est pas discutable pour elle, mais l'affirmation que cette Parole soit la Parole de Dieu est pour elle absurde, car elle ne connaît que l'existence et aucun *au-delà* authentique. » (« La théologie dialectique et l'histoire », *Recherches philosophiques*, 1933-1934, n°3, p. 275). D'où plus tardivement (cf. *supra*, page 7 et suivantes du présent travail) la réduction par Corbin de l'analyse existentielle heideggerienne au statut de simple *weltanschauung* et la mise en œuvre d'une tout autre analytique. Sur les rapports de la philosophie heideggerienne à la théologie, voir aussi, d'H. Corbin, « Transcendantal et existentiel », *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie*, Paris, Hermann, 1937 : « On ne s'est pas fait faute de proclamer la résonance théologique de la philosophie heideggerienne. Pourtant elle n'entend ni remplacer, ni exclure la théologie comme science positive, de l'ordre ontique et *existentiel* ; on omet trop souvent, sur ce point, l'intention et la limite du propos *existentiel*. » (VIII, p.31).

A quoi nous ajouterons une question : si le *logos* s'avère bien puissance de modification de la constitution ontologique de l'existence, la position du *Dasein* laissé à lui-même (i.e. *de l'existence abandonnée à elle-même*) comme *neutre*, et son élection comme étalon ou norme (permettant, à la manière d'un correctif, de mesurer les écarts ontiques dont il est susceptible), ne se révèlent-elles pas arbitraires ? Ne faut-il pas alors refuser tout départ, et radicalement faire place aux métamorphoses dont le discours, précisément, est l'opérateur ? Si être, c'est être toujours-déjà modifié par une parole, quand bien même pensons-nous tirer celle-ci de notre propre fond, où placer, et comment reconnaître, attester l'originnaire ?

<sup>21</sup> *Être et temps*, §34, p.161, (trad.fr. Martineau légèrement modifiée) : « *Le fondement ontologico-existential de la parole est le discours [Rede]* »

<sup>22</sup> *Être et temps*, §34, p. 165 : « Pour pouvoir faire-silence, le *Dasein* doit avoir quelque chose à dire, c'est-à-dire disposer d'une résolution authentique et riche de lui-même. C'est alors que le silence manifeste et brise le « bavardage » ».

<sup>23</sup> *Être et temps*, §40, p. 188 : « L'angoisse place le *Dasein* devant son être-libre-pour (*propensio in...*) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà. »

<sup>24</sup> « L'angoisse nous coupe la parole. » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op.cité, trad.fr. Corbin, p.32).

Ce privilège accordé à la Parole par Corbin n'est du reste pas anodin : perd-il toute étrangeté si l'on se rappelle ses jeunes années, marquées et occupées entre autres, en sus de Heidegger, par la lecture de Luther<sup>25</sup> et de Hamann<sup>26</sup>, intéressées de très près par l'herméneutique protestante et son renouveau d'alors<sup>27</sup>.

D'où par ailleurs l'ambiguïté qui entoure la référence et le rapport à l'herméneutique heideggérienne, sur laquelle nous avons jusqu'ici trop peu insisté : cette oscillation constante entre d'une part l'aveu, la reconnaissance de novation totale, qu'il y a là une révolution philosophique sans précédent à l'œuvre<sup>28</sup> – dont Corbin, en France, fut l'un des premiers à prendre toute la mesure, et qui, dit-il, lui aura permis de faire sauter tant de verrous de l'Être – de l'autre, le rappel non moins récurrent de l'arrière-plan de la pensée de Heidegger, de la généalogie et des racines proprement théologiques du concept d'herméneutique, rappel qui ne saurait au fond que relativiser, en le replaçant dans une perspective plus vaste, l'apport proprement heideggérien<sup>29</sup>.

Ceci étant rappelé, une question se pose : comment, selon Corbin, discours et être s'articulent-ils ? A quelle instance ou opération revient-il de réaliser, d'accomplir cette modification effective, ce bouleversement en son être même de l'existence par la Parole ?

Au *Ta'wil*, qu'il convient désormais de déplier un peu, est attribué, nous semble-t-il, cette fonction essentielle. On pourrait traduire le terme par *exégèse spirituelle intérieure, symbolique*. Plus profondément, cette dernière consiste à « faire parvenir une chose à son origine », « un écrit à son sens vrai et originel ». Surtout, elle est double : simultanément exégèse du *texte* – qu'il soit « texte d'un livre ou texte cosmique » – et exégèse de l'*âme*, étant entendu que « l'âme ne peut ramener, faire revenir le texte à sa vérité, que si elle revient elle-même à sa vérité »<sup>30</sup>.

Tel mouvement par lequel l'âme, s'enquérant du texte, l'actualise, l'exhausse au rang d'événement réel, tout autant que, ce faisant, elle se reconduit elle-même à son être vrai, dessine donc comme un cercle : la reconduction du texte à son sens vrai, du symbole à la situation qui l'a vu et fait naître, est simultanément retour – non point exil mais exode – de l'âme, celle-là même qui précisément mène l'exégèse, à sa propre vérité<sup>31</sup>. Les deux gestes – *Ta'wil* de l'âme, *Ta'wil* du texte – sont conjoints : plus radicalement, l'un suppose et engage toujours-déjà l'autre.

---

<sup>25</sup> Ainsi de la conférence (temporaire) donnée par Corbin, en tant que suppléant d'A. Koyré, en 1938 à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, « Recherches sur l'herméneutique luthérienne. »

<sup>26</sup> En novembre 1937, à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Corbin consacra un cours à « l'inspiration luthérienne chez Hamann ». Notons surtout, outre les traductions (*Aesthetica in Nuce, Métacritique sur le Purisme de la Raison pure, Les Mages d'Orient à Bethléem*), son essai substantiel (écrit semble-t-il à l'automne 1935) et publié à titre posthume : *Hamann. Philosophe du Luthérianisme*, Paris, Berg International, 1985. Nous lisons notamment ceci : « « Ce qui dans ta langue s'appelle l'être, écrit Hamann à Jacobi, je préférerais l'appeler parole. ». [...] dans cette compréhension de l'être comme *logos*, un passage s'accomplit de la Parole divine à la parole humaine, qui n'est point dû à une déduction logique ni à l'idée de la participation. La Parole divine est à la fois créatrice et création ; l'homme, en tant que créature, est lui-même une Parole, et c'est pourquoi sa situation dans le monde est caractérisée par excellence comme une relation auditive. » (§I, pp. 28-29).

<sup>27</sup> A commencer par K. Barth, dont Corbin donna, en 1932, sous le titre (qui n'est pas de Corbin lui-même, lequel proposait « La détresse de l'Eglise protestante », cf. « De Heidegger à Sohravardî », entr.cité, p.43), « Misère et grandeur de l'Eglise Evangélique » (*Foi et Vie*, 1932, Année 33, n°39, pp.409-444), la traduction d'une conférence, *Die Not der evangelischen Kirche*, prononcée à Berlin le 31 janvier 1931 et publiée dans la revue *Zwischen den Zeiten* (N°2, 1931). Ajoutons que Corbin consacra un texte important à ce renouveau de la théologie protestante sous le titre « La théologie dialectique et l'histoire » (art.cité.)

<sup>28</sup> « Le mérite immense de Heidegger restera d'avoir centré sur l'herméneutique l'acte même du *philosopher*. » (« De Heidegger à Sohravardî », entr.cité, p.24).

<sup>29</sup> « J'ai malheureusement l'impression que nos jeunes heideggériens ont un peu perdu de vue ce lien de l'herméneutique avec la théologie. » (*Ibid.*, p.24, voir aussi p.25 du même entretien).

<sup>30</sup> H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, Chap. I, §3, pp. 41-50 pour les citations.

<sup>31</sup> « Dans toute la mesure où chaque mode de comprendre est concomitant et solidaire d'un certain mode d'être, l'exégèse ésotérique d'un texte reconduisant celui-ci à sa Vérité Réelle, présuppose, pour réussir, la propre transmutation de l'âme, l'exode de l'âme revenant elle-même à sa Vérité Réelle. » (H. Corbin, « Le Symbolisme dans les Récits visionnaires d'Avicenne », *Synthèses. Revue Européenne*, Bruxelles, Déc. 1955 (Hommage à Jung), §1, p. 465, c'est nous qui soulignons). Or, devons-nous ajouter, c'est précisément l'exégèse du texte qui, seule, s'avère en mesure de reconduire l'âme à sa propre vérité.

L'important, pour ce qui nous occupe ici, est que, par cette opération, le texte, la doctrine devient vivante, c'est-à-dire événement intérieur, et que cet événement est tout autant bouleversement de l'âme c'est-à-dire, ultimement, du paysage entier de la présence qui s'offre à elle, à son « regard », de la manifestation même de ce qui se révèle, contre tout exil ou arrachement, être son monde propre, natif, son lieu retrouvé, monde ou *Cosmos* qui la situe autant qu'elle le situe.

De là, un retour à Heidegger tel que l'entend Corbin :

*Da-sein* : être-là, c'est entendu. Mais être-là, c'est essentiellement faire acte de présence, acte de cette présence *par* laquelle et *pour* laquelle se dévoile le sens au présent, cette présence sans laquelle un sens au présent ne serait jamais dévoilé. La modalité de cette présence humaine est bien alors d'être révélatrice, mais de telle sorte qu'en révélant le sens, c'est elle-même qui se révèle, elle-même qui est révélée.<sup>32</sup>

Et encore une fois, sinon le même renversement à l'œuvre, du moins comme un glissement, une double entente, possibles : si, pour que le sens ait chance de se révéler (*modo intelligendi*), faut-il certes bien faire acte de présence (*modo essendi*), c'est-à-dire se rapporter au livre dont on cherche à faire éclore le sens, non point comme à une vieille chose périmée, mais comme à un présent – fût-il mille ans en arrière – qui nous concerne, c'est plus profondément et essentiellement à l'exégèse du texte (*modo intelligendi*), à ce travail du sens lui-même que revient de modifier cette existence (*modo essendi*), de hausser le *Da* de cette dernière au niveau herméneutique qui seul convient à la bonne entente du texte, bref de convertir son acte de présence, son être même, en le hissant au niveau d'être adéquat que le texte implique – en quoi elle se trouve finalement restaurée, « révélée » en sa vérité (et c'est alors, pour elle, une véritable *naissance spirituelle*).

Non pas, donc : cet étant insigne qu'est le *Da-sein*, insigne car dévoilant – en tant qu'ouverture où les étants viennent en présence, et projection d'un horizon à cette venue – en révélant se révèle, en découvrant se découvre, c'est-à-dire, somme toute, donne à lire, à déchiffrer le texte même de l'ontologie fondamentale qu'il reviendra alors – et c'est une des tâches que s'était à lui-même assigné *Sein und Zeit* en l'espèce d'une analytique existentielle –, dans l'immanence et sans ne mobiliser d'autres ressources que l'existence elle-même, justement d'explicitier.

C'est dire que la rencontre de la Parole ainsi que l'activité du comprendre qu'elle implique recèlent la puissance de bouleverser l'existence, de libérer et ouvrir son horizon, et ce à un tel point, dans une telle mesure, que Corbin pourra renvoyer comme arbitraire et relative, comme n'allant nullement de soi, – et même au statut de simple *Weltanschauung*<sup>33</sup> –, l'analyse existentielle menée par Heidegger, bien loin, donc, que de reconnaître l'ancrage de cette dernière dans l'être même du *Dasein* qu'elle ne ferait qu'explicitier<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> « De Heidegger à Sohrevardî », entr.cité, p. 26. Sur ce point, consulter l'« Avant-propos du Traducteur » que Corbin avait donné pour le recueil heideggerien de 1938, p. 15.

<sup>33</sup> « De Heidegger à Sohrevardî », entr.cité, pp. 30-33.

<sup>34</sup> La découverte de la *significatio passiva* dans Luther n'est certainement pas étrangère à un tel renversement. Corbin, à de nombreuses reprises, insiste sur celle-ci : « Recherches sur l'herméneutique luthérienne », Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1939-1940, 1938, pp. 99-102 ; *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, rééd., Paris, Entrelacs, 2012, note 24, p. 307 ; « De Heidegger à Sohrevardî », entr.cité, p. 25. Dès son essai sur Hamann (*op.cité*, p. 18-19), il écrit : « Seul saisit l'esprit de l'écriture, celui qui l'éprouve en soi-même ; or cela suppose une métamorphose qui est l'œuvre, non de l'homme, mais de Dieu, et dont l'instrument n'est à son tour rien d'autre que l'écriture. [...] Telle fut la reconnaissance propre de Luther : « la connexion entre l'interprétation et l'expérience personnelle, le conditionnement de la compréhension par une assimilation intérieure à la chose exprimée dans la Parole. » » Partant, nous saisissons mieux, remises à leur filiation, certaines déclarations plus tardives, en contexte persan : « Comprendre un sens, c'est l'impliquer en soi-même, d'une façon ou d'une autre, dans son propre mode d'être. Quiconque ne l'implique pas, c'est-à-dire ne le comprend pas, serait difficilement à même de l'expliquer. » (*En Islam Iranien. Tome I*, op.cité, Chap. IV, §1, p. 138) ; « On peut dire, je crois, que là-même est le triomphe de l'herméneutique comme *Verstehen*, à savoir que ce que nous comprenons en vérité, ce n'est jamais que ce que nous éprouvons et subissons, ce dont nous pâtissons dans notre être même. » (« De Heidegger à Sohrevardî », entr.cité, p. 25). Quelle différence, alors, avec la détermination heideggerienne du



Le *situs* du *Da*, partant l'être même de celui qui cherche et s'enquiert, est ainsi comme déterminé et bouleversé par la parole même dont précisément il s'enquiert, et par cela-même qu'il en perce le sens, du moins travaille, dans un entretien qui peut très bien s'avérer infini, à le percer. Et Corbin lui-même rappelle à quel point la lecture de Sohrevardî bouleversa son propre *situs*, sa propre existence aussi bien que son rapport à Heidegger :

Je dirai peut-être un jour comment ce *Récit de l'exil occidental* [de Sohrevardî] fut précisément le moment décisif où je rejetai le poids des finitudes qui pèsent sous le ciel sombre de la liberté heideggerienne. Il fallait m'apercevoir que, sous ce ciel sombre, le *Da* du *Dasein* était un îlot en perdition, précisément l'îlot de « l'Exil occidental »<sup>35</sup>.

Or, et c'est là où nous voulions en venir, une telle situation – cette manière dont *être* et *parole* se nouent – ne saurait à son tour que bouleverser l'entente même de la *phénoménologie* dont Corbin se réclame.

Certainement, pour que cela ait une chance d'être aperçu, faudrait-il d'abord commencer par restituer en son détail, ou ne serait-ce qu'à grands traits, la cosmologie qu'implique et que sous-tend une telle pratique de l'herméneutique, un tel périple de l'âme.

Espace et temps nécessaires à une telle tâche font malheureusement défaut, et nous nous limiterons ici, avant de revenir à la détermination corbinienne de la phénoménologie, à un trop rapide rappel du *mundus imaginalis* – monde de l'âme, *'alam al-mithâl* – pièce essentielle et centrale du dispositif, de la hiérarchisation sur trois niveaux du cosmos :

Quant à la fonction du *mundus imaginalis* et des Formes *imaginables*, elle est définie par leur situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible. D'une part, elle immatériatise les Formes sensibles, d'autre part elle « imaginalise » les Formes intelligibles auxquelles elle donne figure et dimension. Le monde imaginal symbolise d'une part avec les Formes sensibles, d'autre part avec les Formes intelligibles.<sup>36</sup>

Dès lors, se comprend un peu mieux, peut-être, que le travail exégétique (qui relève du *modo intelligendi*) du texte vienne modifier l'âme (en son *modo essendi*) qui s'y attèle, c'est-à-dire la hisse à un niveau de l'être – en l'occurrence ce *mundus imaginalis* –, à un degré ou intensification de présence tout autre : présence comme allégée et spiritualisée, lumineuse, libérée de toute pesanteur<sup>37</sup> (présence dont l'art de la Miniature cherche précisément à donner une image<sup>38</sup>), par contraste avec la lourdeur opaque, l'épaisseur du sensible.

En raccourcissant : l'herméneutique de la parole, l'exégèse du texte, s'avère recéler une puissance de modification du paysage même de la présence, de sa teneur. Et Corbin peut-il déclarer, dans cette direction :

[...] il y a une herméneutique du Verbe, impartie aux religions du Livre, qui a toujours eu et par essence la vertu de produire un exhaussement, une sortie, une *ek-stasis* vers ces autres mondes invisibles qui donnent son *sens vrai* au nôtre, à notre « phénomène du monde ».<sup>39</sup>

---

*Verstehen* (et de l'*Auslegung*) ? Les deux penseurs ne sont-ils pas parfaitement raccords ? Non pas, cependant, et se découvre, à l'œuvre, encore et toujours le même renversement : *d'une part* (Heidegger), expliciter ce que l'on implique – et c'est dire que le comprendre ne fait jamais que déplier l'être –, *de l'autre* (Corbin) intérioriser une Parole jusqu'à l'impliquer c'est-à-dire jusqu'à être par elle modifié en son être même – et c'est dire que l'être est modifié par le *comprendre*.

<sup>35</sup> « De Heidegger à Sohrevardî », entr.cité, p. 32.

<sup>36</sup> H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 2<sup>de</sup> édition entièrement révisée, 1979, « Prélude à la deuxième édition. Pour une charte de l'imaginal. », p. 10.

<sup>37</sup> « C'est un monde où se retrouve toute la richesse et la variété du monde sensible, mais à l'état subtil, un monde de Formes et Images subsistantes, autonomes, qui est le seuil du *Malakût*. » (H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, folio, 1986, Chap. VII, §3, p.297)

<sup>38</sup> Sur ce point, se reporter à Y. Ishaghpour, *La miniature persane*, Lagrasse, Verdier, 1999.

<sup>39</sup> « De Heidegger à Sohrevardî », entr.cité, p. 36.

**I.2. Phénoménologie**, annoncions-nous, dont Corbin se réclame, à laquelle nous pouvons désormais revenir, et qu'il convient d'expliciter.

Qu'il s'en réclame, cela ne fait guère de doute. Et voici comment lui-même l'explicité :

Il nous faut donc rappeler très brièvement le sens du mot phénoménologie.

J'ai déjà eu l'occasion de le rappeler ailleurs. C'est aussi bien un sens indépendant de toute école phénoménologique déterminée. N'essayons pas de traduire ce mot en persan à coup de dictionnaire. Voyons plutôt la démarche qu'accomplit l'enquête phénoménologique. Elle se rattache essentiellement à la devise de la science grecque : *sôzeîn ta phainomena*, sauver les phénomènes (les apparences). Qu'est-ce à dire ? Le phénomène, c'est ce qui se montre, ce qui est apparent et qui dans son apparition montre quelque chose qui ne peut se révéler en lui qu'en restant simultanément caché sous son apparence. Quelque chose se montre dans le phénomène, et ne peut s'y montrer qu'en se cachant. [...] Le phénomène, le *phainomenon*, c'est le *zâhir*, l'apparent, l'extérieur, l'exotérique. Ce qui se montre dans ce *zâhir*, tout en s'y cachant, c'est le *bâtin*, l'intérieur, l'ésotérique. La phénoménologie consiste à « sauver le phénomène », sauver l'apparence, en dégageant ou dévoilant le caché qui se montre sous cette apparence. Le *Logos* du phénomène, la phénoménologie, c'est donc dire le caché, l'invisible présent sous le visible. C'est laisser se montrer le phénomène tel qu'il se montre au sujet à qui il se montre. [...]

Mais alors la recherche phénoménologique n'est-elle pas ce que nos vieux traités mystiques désignent comme *kashf al-mahjûb*, le dévoilement de ce qui est caché ? N'est-ce pas aussi ce que désigne le terme de *ta'wil*, fondamental en herméneutique spirituelle qôranique ?<sup>40</sup>

Que l'entente corbinienne de la phénoménologie ait à s'avérer, *in fine, indépendante de toute école phénoménologique déterminée*, cela nous pouvons bien-sûr l'entendre : est-il justement question, dans ces quelques pages, de montrer que le renversement plus ou moins inapparent de l'entreprise phénoménologique qu'opère Corbin la dote d'un sens inédit.

Pour autant, ne saurait être négligée la forte résonance, ne se révélerait-elle au final que toute formelle, de ces lignes avec *Sein und zeit*<sup>41</sup> – en l'occurrence avec son paragraphe 7 – soit l'allure heideggérienne de l'explicitation que donne Corbin du mot même de *phénoménologie*. La référence, pour demeurer implicite, est patente, le *laisser se montrer le phénomène tel qu'il se montre au sujet à qui il se montre* renvoyant au *faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même*<sup>42</sup> de Heidegger, la seule différence notable, s'il est vrai que le *Dasein* n'est pas originairement ni d'abord *sujet* (non plus qu'*âme*) mais *ouverture*, étant justement *ce sujet à qui* qu'introduit Corbin et qui peut-être change tout.

Ainsi également de la détermination du phénomène – *quelque chose se montre dans le phénomène, et ne peut se montrer qu'en se cachant* – laquelle répète encore, à sa manière, une leçon du paragraphe 7, Heidegger y écrivant : « Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit 'faire voir' ? Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence, est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne se montre justement pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en

<sup>40</sup> H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, op.cité, p. 22-23.

<sup>41</sup> Nous laissons de côté ici la difficile question de l'eidétique corbinienne, telle qu'elle tente de concilier Husserl et le néo-platonisme, et atteste en tout cas d'une veine proprement husserlienne dans Corbin. Voir notamment, sur la *Wesensschau* : *Ibidem*, pp. 22-23. Se reporter également, sur la méthode phénoménologique de Corbin et son rapport à la phénoménologie husserlienne, à la présentation de C. Jambet, in H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran, 1993, notamment pp. 26-28. Ne serait-il peut-être pas vain, en outre et pour instruire une telle question, de consulter : A. Lowit, « Pourquoi Husserl n'est pas Platonicien ? », *Les Etudes Philosophiques*, Nouvelle série, 9<sup>e</sup> Année, n°3, Juillet/Septembre 1954, pp. 324-336.

<sup>42</sup> *Être et temps*, §7C, p.34.

même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. »<sup>43</sup>

Dira-t-on peut-être que ces lignes de Corbin, s'agissant de la détermination même du phénomène, sont néanmoins marquées par une rechute métaphysique, comme teintées d'ambiguïté, auquel cas une différence irréductible avec Heidegger s'y ferait jour : symptôme en serait l'usage du *sous* – *sous le visible, sous cette apparence* – là où un *dans*, un *à même* le eût peut-être mieux convenu.

Mais ne nous y trompons pas, le phénomène que notre auteur a en vue n'est pas kantien pour autant, c'est-à-dire apparition, *Erscheinung*. Car c'est bien la *chose même* qui tout en se retirant se manifeste comme telle, s'avance en son retrait même – bien loin que de tendre, de nous présenter un masque qui ne serait pas elle-même en tant qu'elle-même mais voile, l'*en soi* demeurant, dans cette perspective qui n'est pas celle de Corbin (pas plus, d'ailleurs, que celle de Heidegger<sup>44</sup>), comme relégué dans une transcendance inaccessible à la connaissance, gîtant quelque part au dos, de l'autre côté, sur l'autre face du phénomène.

Et si toutefois elle se réserve, c'est que cette réserve, ce chiffrement ou cryptage est précisément pour elle, non seulement une manière de manifestation, mais la seule. Le phénoménologue ne s'en voit donc nullement interdire l'accès, n'est-elle pas destinée, de façon indépassable, à lui demeurer hors de portée, ce quand bien même elle ne se donne pas immédiatement : faut-il au contraire, pour la retrouver, tout un travail, une exégèse.

C'est dire en tout cas que la place pour une *chose en soi*, entendue comme fondement inapparent (*i.e.* qui lui-même n'apparaît pas, ne saurait apparaître) des phénomènes, fait radicalement défaut<sup>45</sup> : et encore une fois, ni double fond ni face – qu'elle soit *sous*, au-delà, ou de l'autre côté des phénomènes – cachée qui, par essence, ne pourrait jamais, quoiqu'on fasse, que se dérober au *pour nous* que détermine notre équipement soit, en définitive, l'intuition sensible. Bref, le *bâtin* n'est nullement inconnaissable.

Certes, de Corbin à Heidegger, il serait vain de le cacher, la distance est grande, plus d'un monde les sépare, et l'écart certainement incommensurable, les phénomènes qu'a en tête le premier étant à mille lieux du phénomène par excellence après quoi cherche, afin d'en poser une bonne fois la question, le second, à savoir l'Être.

Inversement, le *cosmos* qui sous-tend la phénoménologie herméneutique de Corbin, aux antipodes de Heidegger, se présente-t-il comme verticalement disposé, organisé selon une multitude de degrés – allant du sensible à l'intelligible en passant par l'imaginal – hiérarchisés et symboliquement articulés, le couple *zâhir/bâtin* (*i.e.* apparent/caché) étant structurant et constitutif d'un tel univers. Plus précisément, chaque niveau de l'être symbolise avec ceux qui l'entourent immédiatement : ainsi du *mundus imaginalis* qui se présente comme le *bâtin*, l'ésotérique du monde sensible, monde sensible qui en est l'enveloppe, le *zâhir*.<sup>46</sup>

Qu'en est-il alors du *logos* ayant à recueillir ce secret mal gardé des phénomènes ? S'il y a différence profonde, essentielle, entre Corbin et Heidegger, plus profonde et essentielle que ce que l'on vient de rappeler et qui les sépare, c'est précisément là, nous semble-t-il, qu'elle insiste.

---

<sup>43</sup> *Être et temps*, §7C, p. 35.

<sup>44</sup> *Être et temps*, §7A, pp. 29-32.

<sup>45</sup> Dans cette direction, Christian Jambet peut-il déclarer : « Mais cette Imagination [créatrice, active] n'est pas seulement l'union des phénomènes et du pouvoir d'un sujet connaissant, elle est l'affaire des choses-mêmes, car elle dissout précisément l'opposition critique de la chose en soi et du phénomène : il est indifférent, du point de vue de l'Imaginal, de dire que tout est *phénomène*, unifié par l'activité du sujet transcendantal, ou de dire que tout est *chose*, à la condition que toute chose soit renvoyée à sa nature essentielle : le symbole. » (*La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des Formes*, Paris, Seuil, 1983, Chap. I « Mundus Imaginalis », §1, p. 41). Du même auteur, et pour une lecture de la philosophie de Corbin comme « philosophie transcendantale qui situe son questionnement, plus précisément, en fonction de la *Critique de la Raison pure* » (et de l'Imaginal comme synthèse de l'Idée, suprasensible, et de la sensibilité pure) : la présentation de *Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'École Pratique des Hautes Etudes. (Section des sciences religieuses) 1955-1979*, op.cité, notamment p. 28-30.

<sup>46</sup> H. Corbin, *En Islam Iranien. Tome I*, op.cité, Chap. V, §2, p. 207. Voir également l'extraordinaire §2 du chapitre IV du même volume.

De fait, et nous avons commencé de l'apercevoir, dans Corbin, un tel *logos* ne saurait être strictement apophantique<sup>47</sup>, c'est-à-dire se limiter à laisser voir, en le mettant en lumière, cela qui se montre de soi, à le manifester tout en le recueillant : bref, il ne saurait être sans plus un discours qui rend manifeste, découvre cela même dont il discourt et qui, comme tel, le précède.

Car le *logos* a cette vertu étrange, cette puissance, si l'on en croit Corbin, de modifier (la texture de la présence de) ce dont il s'enquiert<sup>48</sup>, loin que de simplement être chargé de la dire, de dire au plus près cela qui le précède et ce faisant de le rendre manifeste. Non pas, bien-sûr, qu'un tel *logos* soit créateur de l'étant – seul l'impératif divin a ce pouvoir – : est-il « seulement », pourrait-on dire, à même d'en faire muter le sens d'être.

La charte apophantique – le ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα –, telle qu'elle lie le *dire* et le *voir*, est-elle ainsi par Corbin comme rompue : le *logos* s'émancipe et prend statut d'hégémonie. La parole cesse d'être au service des phénomènes, et sont-ce bien plutôt ceux-ci qui s'avèrent fonction de celle-là. Soit autrement : si l'on creuse le discours du phénoménologue, n'est-ce plus sur des phénomènes que l'on débouche *in fine*, mais toujours, et aussi loin que l'on creuse, sur du verbe, du verbe qui renvoie à du Verbe. La phénoménologie est *Ta'wîl*.

**II. 1.** Reste désormais à finir de dégager la clef herméneutique telle que modifiée de la serrure iranienne, afin de n'en conserver que l'épure, soit l'articulation de l'*être* et du *dire* qui en constitue l'essence. Pour ce faire, nous procéderons par contraste et opposition, comparatisme.

Qu'advient-il précisément – et cette question cristallise à sa façon toute la violence, celle que nous disions pour commencer, faite dans ces lignes à Corbin, d'où : scrupules et mauvaise conscience – lorsque la Parole n'est plus, ultimement et radicalement, Parole de Dieu, Parole comme telle constitutive du monde créé, mais discours des hommes, parole humaine qui, dans ce monde qu'elle n'a pas créé, résonne et ce faisant modifie la manière dont les choses mêmes se donnent ? Bref, qu'en est-il si l'archive métaphysique – *corpus* qui se déroule en histoire, marque des époques, et en quoi se dépose, se consigne la pensée des hommes – vient à se substituer au Texte de la Révélation, au Livre et à son exégèse, exégèse qui, certes, jamais n'en a fini ? Et si, dans un même geste, contre toute hiérarchisation et *clivage* métaphysiques, est élu comme seul et unique monde, le monde sensible, bref si l'on se décide à demeurer dans les limites d'une *phénoménologie de la perception* stricto sensu

---

<sup>47</sup> « Λόγος en tant que discours signifie bien plutôt, autant que δηλοῦν, rendre manifeste ce dont « il est parlé » (il est question) dans le discours. Cette fonction du parler, Aristote l'a explicitée de manière plus aigüe comme ἀποφαίνεσθαι. Le λόγος fait voir (φαίνεσθαι) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes pour celui qui parle (voix moyenne), ou pour ceux qui parlent entre eux. Le parler « fait voir » ἀπό... à partir de cela même dont il est parlé. Dans le parler (ἀπόφανσις) pour autant qu'il est authentique, *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rende accessible à l'autre. [...] Toutefois *ce* mode de manifestation au sens d'un faire-voir qui met en lumière ne revient pas à tout « discours » ». (*Être et temps*, §7.B, p. 32)

<sup>48</sup> Notons le témoignage de D. Shayegan, quant à la puissance modifiante du discours, de la voix d'Henry Corbin : « Il [*i.e.* H. Corbin] avait, en outre, un grand don de communication : l'acte herméneutique de dévoilement était presque naturel chez lui. Les choses qu'on voyait avec lui transparaissaient dans une aura nouvelle ; il vous faisait découvrir les choses dans leur dimension cachée, insoupçonnée. Nous avons beaucoup voyagé ensemble sur le plateau iranien, et chaque fois c'était une surprise enrichissante que de revoir les lieux et les bâtiments se transfigurer à travers le prisme de son regard, comme si en les décrivant il leur faisait subir une transmutation. » (D. Shayegan, *Sous les ciels du monde*, Paris, Félin, 1992, p. 149). Ainsi que celui de Seyyed Hossein Nasr : « He [*i.e.* Corbin] was a kind of natural visionary. Whenever he looked at things, he looked behind them, not only at them. He always looked for the inner sense of things. That is what drew him to esoteric Shi'ism, and Sufism, to all of the Persian sages and to spiritual hermeneutics, to the idea of ta'wîl, which is at the heart of Corbin's whole worldview. » (S.H. Nasr & R. Jahanbegloo, *In Search of the Sacred. A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara, California, Praeger, 2010, pp. 98-99).

(i.e. de la perception sensible), quitte à, de l'intérieur, la pousser plus avant jusqu'à la convertir en ce qui s'avérerait ultimement<sup>49</sup> *mystique*<sup>50</sup> *du sensible* ?

Eh bien, semble-t-il, ce serait dire que les mutations du discours, et de la langue en lequel il se pense, auraient à chaque fois pour *effet* une mutation concomitante de l'être même, à tout le moins du sens d'être, des choses, loin donc que le discours ne fasse jamais que répondre à l'Être, à son adresse ou appel, ni ne se résume à en recueillir les mutations.

Apparaîtrait alors que la langue des hommes est hégémonie, dictée, violence faite aux choses, que les deux ne sont point appropriées l'une à l'autre : nulle familiarité donc, ni coappartenance, ni accord, mais une extériorité radicale, l'étrangeté d'une langue fondant d'on ne sait où sur un monde sans voix, qui n'a rien demandé, et ce jusqu'à affecter la manière même dont il se présente aux hommes.

Partant, la tâche même du phénoménologue ne pourra à son tour que se trouver du tout au tout changée : loin que de ramener les discours, les textes aux situations phénoménales qui les portent et les font parler comme ils parlent<sup>51</sup>, il s'agira désormais de ramener les situations phénoménales, les sites et constellations de présence, la teneur ou texture même des phénomènes, aux discours et partant aux hégémonies « logiques » qui les sous-tendent, les font se montrer tels qu'ils montrent, et ces discours eux-mêmes aux voix vives qui les profèrent, les effectuent.

*On a beau froncer les sourcils, les yeux ne distinguent pas les sons.* D'où, peut-être, l'oubli de cette puissance modifiante de la parole par ceux qui, n'ayant d'yeux que pour le paysage de la présence – paysage dont les mutations ne sauront alors qu'être remises à une instance autre que leur propre langue : Être ou Conscience Constitutive – finissent par faire la sourde oreille transcendantale.

**II.1.1** Arrivé là, est-il opportun, cependant, de préciser – préciser avant tout la manière dont *être* et *dire* se nouent – car un malentendu guette. *Effet de langue*, disions-nous en effet. Cela sonne sophistiquement et pose à tout le moins une question : qu'en est-il du rapport de ces quelques lignes à la *logologie* thématifiée par Barbara Cassin ? S'agit-il ici de poser que l'être n'est jamais qu'une production du discours ?

Non point tout à fait. Rappelons brièvement : d'abord qu'il est question, si l'on suit B. Cassin, de réapprendre à compter *trois* là où la philosophie nous aurait dressé à trancher la chose en *deux*, bref, de ménager – et plus que de ménager : d'inventer, comme on invente un trésor ou un nouveau continent – une troisième dimension au langage, dimension oubliée ou comme recouverte : la *performance*.<sup>52</sup>

Faisant effraction dans le régime normal du sens (normal, c'est-à-dire telle que la philosophie l'a elle-même institué et Aristote normé), s'immisçant entre le *parler de* (apophantique) et le *parler à*, c'est-à-dire, pour le dire vite, entre la *philosophie* et son autre approprié comme *rhétorique*, la performance – somme toute : le sophiste – viendrait 'catastrophiquement' déranger tel partage (sur lequel on vit), brouiller lesdites distinctions jusqu'à les annuler. C'est que tout discours se révèle acte performé, ayant non seulement un effet sur autrui mais plus radicalement, lequel intéresse directement notre propos, un *effet-monde*.

---

<sup>49</sup> *Allerdings nicht im Sinne Mauthners...*

<sup>50</sup> Par *mystique*, nous entendons ici, de manière très large et sous-déterminée « une pénétration qui nous arrache à toutes les évidences sur lesquelles vit la conscience commune [et même, *qui nous arrache à la conscience tout court*, ajouterions-nous] » (H. Corbin, « Mystique et Humour », in *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, op.cité, p.179). En outre : *mystique du sensible* de même que, autre oxymoron, on a pu caractériser la phénoménologie husserlienne d'*idéalisme du sensible*.

<sup>51</sup> Pour une telle lecture, phénoménologique, de la phénoménologie, se reporter à : A. Lowit, « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 23 Janvier 1971, Paris, Armand Colin.

<sup>52</sup> Sur ce point : B. Cassin, « La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, sous la direction de B. Cassin et C. Lévy, Paris, Brepols, pp.113-147, notamment p.116.

Puissance modifiante du discours, d'une parole qui, saisie comme acte, est « capable de changer directement l'état du monde *in saying* »<sup>53</sup>, donc : le tableau, on le voit, est-il du tout au tout changé. Plus précisément : « La présence de l'Être, l'immédiateté de la Nature et l'évidence d'une parole qui a en charge de les dire adéquatement, s'évanouissent ensemble : le physique que la parole avère fait place au politique que le discours performe. »<sup>54</sup>

Qu'en va-t-il alors du discours de l'ontologie ? On découvre que lui aussi performe. Performe quoi ? L'Être en personne. Et c'est dire – là serait la leçon du Traité de Gorgias *Sur le non-étant ou sur la nature* répondant au Poème, *Sur la nature ou sur l'étant*, de Parménide – que l'Être qui occupe l'ontologie, et dont c'est la grande affaire, exclusive, n'est jamais qu'une production de son propre discours, un effet de son dire, de sa manière de parler<sup>55</sup>.

La question, laquelle excède ces lignes aussi bien que notre tête, et qui dans l'espace de ces lignes restera donc sans réponse, serait alors, nous semble-t-il, de déterminer si ce faisant, *logologiquement* faisant, on échappe effectivement à l'Être et à sa question, à la question de son sens. Après tout, n'est-ce pas là, à quoi se résumerait la logologie, une énième thèse ou position de l'être : qu'être, c'est être soutenu<sup>56</sup>, être le produit, l'effet réussi d'une performance heureuse<sup>57</sup> ? En quoi une telle tentative se révélerait encore relever de la Métaphysique et de son histoire, saisie comme Histoire de l'Être, n'en serait-elle que le bout, dernier visage d'un oubli qui a commencé avec la philosophie même, l'ultime rejeton ou avatar du principe hégémonique de la conscience de soi des Modernes (ajouterait Reiner Schürmann plutôt que Heidegger). Bref, n'échappe-t-on peut-être pas si facilement à l'Être...<sup>58</sup>

Ceci étant tracé à grands traits, reprenons. Se découvre qu'avec Henry Corbin, avec ce paradigme persan, et à condition de mettre de côté, ce qui n'est pas peu de choses, le *logos* divin mis à l'impératif (ce dernier ayant le privilège insigne de faire être), il ne s'agit pas tellement de faire de l'Être un effet du *dire* que *d'attester un effet du dire sur l'Être*.

Soit autrement : ne serait-il nullement question de quitter l'ontologie pour la politique, la phénoménologie pour une logologie généralisée, mais plus modestement d'envisager un autre ajointement de *phénoméno* et de *logie*, bref de renverser, de l'intérieur même de la phénoménologie, le rapport du *dire* (*dire* qui ne saurait dès lors plus être déterminé comme apophantique) et du *voir*, rapport qu'elle-même institue en s'instituant, et ce en thématissant ce qui serait un effet ontologique ou transcendantal du *dire* (là où son effet, en terre logologique, n'est jamais qu'ontique).

Non pas seulement, donc, que la parole a un effet *dans* le monde, modifie son « contenu » – ce qui d'ailleurs ne se conteste aucunement –, mais bel et bien un effet *sur* le monde (disons sur les phénomènes), c'est-à-dire sur la manière dont celui-ci apparaît, se présente, quoi que ce soit par ailleurs qui apparaisse ou se présente, bref un effet sur la manifestation en tant que telle (ce qui, notons-le au passage, permettrait peut-être de mettre au jour un tout autre sens, plus originaire, du *politique*).

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.140 ; sur la dimension politique de la performance sophistique, voire l'étude sur la CVR (Commission Vérité et Réconciliation) reprise dans : 'De Gorgias à Desmond Tutu', in « Sophistique, performance, performatif », *Bulletin de la Société Française de Philosophie. Séance du 25 Novembre 2006*, Paris, Vrin, 2007, pp. 14-22.

<sup>55</sup> « De deux choses l'une, brutalement tranché : ou bien il y a de l'être, *esti, es gibt sein*, et la tâche de l'homme, berger de l'être, est de le dire fidèlement, dans la co-appartenance de l'être, du penser et du dire : onto-logie, de Parménide à Heidegger ; ou bien l'être n'est et n'est là que dans et par le poème, comme un effet de dire, une production discursive, ce que je propose d'appeler une « performance » : « logologie », pour reprendre un terme de Novalis retrouvé par Dubuffet. » (B. Cassin, « Sophistique, performance, performatif », *op.cité*, p.8).

<sup>56</sup> « Il n'y a pas d'autre consistance que celle d'être soutenu » (B. Cassin, « Que veut dire : dire quelque chose ? », *Sémiotiques*, n°2, avril 1992, p. 78).

<sup>57</sup> Ce qui a pour conséquence ceci : « Tout constatif, dans certaines circonstances que l'exemple sophistique nous permettrait peut-être de mieux cerner, est un performatif heureux qui est devenu vrai. » (« La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in *op.cité*, p. 132.)

<sup>58</sup> A ce propos, sur les rapports phénoménologie/logologie, et pour une lecture du §7 de *Sein und Zeit*, ce qui permettrait d'instruire mieux une confrontation avec Heidegger, se reporter à : B. Cassin, « Dire ce qu'on voit et faire voir ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes. », *Cahiers de l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses*, n°5 (« Des lieux du voir »), 1989, pp. 7-37.

Transformation voire production de l'étant *contre* modification de l'être<sup>59</sup> ou de son sens (être que le *logos* ne crée pourtant pas et qui n'est pas lui-même *logos* : *On aura beau hurler, celui qui parle n'érigera jamais dans l'air une chose que sa main saisit*) : ainsi se dresse le dilemme, à moins que l'on ne découvre que chacun des membres n'exclut au fond et de toute façon nullement l'autre.

Somme toute : *ce n'est pas le discours qui représente le dehors, c'est le dehors qui devient révélateur du discours*<sup>60</sup>, à quoi nous souscrivons, en un sens qu'il faut cependant préciser. Nous entendons : en tant que modifié par le discours, le dehors, le dehors en tant que dehors, seul s'avère en mesure de révéler ce-dit discours en sa puissance modifiante, en ses effets.

**II.1.2.** Est-ce alors à dire qu'une telle tentative se laisse réduire à la simple greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, du *dire* sur le *voir* ? C'est à Ricœur<sup>61</sup>, si l'on veut une réponse, qu'il convient désormais de laisser la parole : et *pas non plus*, faudra-t-il justement répondre. Car, il n'est nullement question ici de donner l'exclusive au *sens*.

De fait, l'*époque*, telle que Ricœur l'interprète, n'a plus, comme elle l'a chez le Husserl des *Ideen I*, pour envers une réduction à la conscience – conscience qui, contre son propre oubli, se découvre alors, dans et par ce geste, conscience constituante – mais, aux antipodes de l'Idéalisme transcendantal, une réduction au sens : elle libère la possibilité, pour cet *empire du sens*, d'advenir en tant que tel<sup>62</sup>.

Plus précisément, si le sens, dès l'attitude naturelle, met bien en jeu, suppose une distanciation, une mise à distance – « le signe linguistique, en effet, ne peut valoir pour quelque chose que s'il n'est pas la chose » et faut-il donc qu'un écart se ménage pour qu'un *signifier* soit possible, tel écart inaugurant « le jeu entier par lequel nous échangeons les signes contre les choses, les signes contre d'autres signes, l'émission des signes contre leur réception »<sup>63</sup> – cette mise à distance n'y est pour ainsi dire que naïve, effectuée implicitement, opératoire certes mais non thématifiée.

Aussi l'*époque* ricœurienne s'avèrera-t-elle n'avoir pour seule et unique fonction que de « faire apparaître le sens comme sens », de convertir la naïveté en geste philosophique, en effectuant, en répétant cet acte de mise à distance (déjà accompli au naturel) pour lui-même et explicitement. Quant à la conscience, elle sera finalement déboutée comme conscience constituante (aussi bien d'ailleurs que comme donatrice de sens).

Mais alors, ce *oui* au sens n'a-t-il pas pour revers un *non* aux choses ? N'est-ce pas refuser à ces dernières ne serait-ce que la possibilité de se donner *en chair et en os*, soit les condamner au *clivage* ? Bref, libérer l'*empire du sens*, cela ne revient-il pas, pour les choses, à perdre leur empire de choses ?

---

<sup>59</sup> Précisons en outre que Corbin ne paraît nullement méconnaître, et encore moins négliger, la différence ontologique. L'a-t-il, semble-t-il, au contraire bien intégrée à sa propre pensée, en témoignerait notamment une lettre datée du 9 février 1978 et adressée à David Leroy Miller (publiée dans S. Toussaint, « Survivances du Polythéisme. Avec une lettre en français de Henry Corbin », *Gott oder Götter ? God or Gods ?*, Reihe Eranos, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2009, et consultable en outre sur le site internet de l'*Association des Amis de Henry et Stella Corbin*) : « La catastrophe s'est produite (il y a longtemps) du fait de la confusion entre l'*Être* (latin *esse*, arabe *wojūd*) et l'étant (latin *ens*, arabe *mawjūd*). [...] En confondant l'Être avec *Ens supremum*, en faisant de l'*Esse* un *Ens supremum*, le monothéisme périt dans son triomphe : il refait une idole, simplement au-dessus de celles qu'il dénonçait dans le polythéisme mal compris par lui. »

<sup>60</sup> Gorgias cité par Sextus Empiricus cité et traduit par B. Cassin (« La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in *op.cité*, p. 132).

<sup>61</sup> Pour une confrontation des herméneutiques corbinienne et ricœurienne, se reporter à J-L Vieillard-Baron, « Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricœur et Henry Corbin », in *Introduction à la philosophie de la religion*, F. Kaplan et J-L Vieillard-Baron (éds.), Paris, Cerf, 1989, pp. 293-310.

<sup>62</sup> Sur ce point, P. Ricœur, « Phénoménologie et Herméneutique », *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag, Vol.1, 1975, p. 36. On consultera par ailleurs : A.L. Kelkel, « L'herméneutique de Paul Ricoeur – une autre phénoménologie ? », *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag, Vol.17, 1985, pp. 130-132.

<sup>63</sup> P. Ricœur, « Phénoménologie et Herméneutique », art.cité, p. 55 (pour les deux citations).

Car l'idéalisme transcendantal husserlien que Ricœur rejette tient précisément, au fond et tout entier, en deux thèses : que les choses sont là, présentes *en chair et en os* dans la perception et que la présence des choses est l'œuvre constitutive de la conscience (transcendantale et non pas *humaine*), l'essentiel résidant dans la conjonction *et*, toute la difficulté étant de tenir ensemble ces deux « thèses » c'est-à-dire de reconnaître que c'est elle, la conscience, qui constitue et donne leur être aux choses<sup>64</sup>.

On comprend alors mieux, du moins le pressent-on, que cette présentation *en chair et en os* ne puisse être, pour Ricœur rejetant l'idéalisme transcendantal, que *paradis perdu* ou espérance nécessairement déçue – en quoi il souscrirait certainement à la déclaration de Derrida : « Et contrairement à ce que la phénoménologie – qui est toujours phénoménologie de la perception – a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, *la chose même se dérobe toujours*. Contrairement à l'assurance que nous en donne Husserl un peu plus loin, le « regard » ne peut pas « demeurer ». »<sup>65</sup>

D'où, par ailleurs et en droite ligne, la critique de l'intuition<sup>66</sup> qu'il mène (et le refus de ce qui est pourtant le principe des principes de la phénoménologie), critique dont le principe s'énonce à son tour ainsi : « *A l'exigence husserlienne du retour à l'intuition s'oppose la nécessité pour toute compréhension d'être médiatisée par une interprétation.* »

Somme toute, c'est ce qui découvre finalement, pour Ricœur, tout voir n'est-il jamais que douteux et déficient *voir comme* (et non pas un *pur* voir, un simple et plein voir s'égalant tout en l'ouvrant à la chose qui se montre, se laissant remplir, saturer par elle dans l'évidence de ce qu'elle est, de son sens) – si bien que l'on ne sait jamais ce que l'on voit, que l'on n'est jamais certain de bien voir – c'est-à-dire un voir lourd de présupposés, diminué et comme voilé par la précompréhension qui en est le sous-bassement et qui le déborde, le grève, un voir toujours-déjà, sinon enchâssé de dits, du moins brouillé par le sens et ses équivoques, sens dissimulé et sous-jacent<sup>67</sup> qu'il reviendra justement d'explicitier, de déplier, de mettre au jour : pour Ricœur, l'intuition a à s'ouvrir et se chasser en une explicitation sans fin<sup>68</sup>, laquelle explicitation s'étend de soi comme une nappe de brume.

Ayant perdu toute évidence, le regard n'est alors plus qu'une traversée des *sens*, des *comme* multiples, lesquels prennent figure d'autant d'habits ou de nuages – traversée sans fin et qui jamais n'atteindra la Chose, désormais douteuse et comme séparée, décollée de son propre sens (sens quant à lui devenu autonome et étranger, c'est-à-dire lui aussi douteux) : le regard n'est-il jamais rempli, ne fait-il jamais le plein, est-il même destiné à ne jamais se rejoindre ni se coïncider, un écart entre lui et lui-même insistant à chaque fois et le creusant de l'intérieur.

---

<sup>64</sup> C'est là la position d'A. Lowit, défendue notamment dans « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *op.cité*, pp.36-37. Dans la perspective ouverte par A. Lowit, il faudrait cependant préciser que ce n'est pas tant la lecture, l'interprétation donnée par Ricœur de la réduction husserlienne qui viendrait interdire aux choses de se présenter à lui *en chair et en os*, mais plutôt leur refus de se donner à Ricœur *en chair et en os* qui empêcherait celui-ci de comprendre radicalement la réduction et partant, de se convertir à l'Idéalisme transcendantal. Encore une fois, il s'agit toujours et à chaque fois de ramener les textes et leur compréhension aux situations phénoménales qui les portent.

<sup>65</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, « Quadrige », 1967, 2009, p. 122 (c'est nous qui soulignons).

<sup>66</sup> P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *art.cité*, p. 43 : « [...] l'idéal d'une fondation intuitive est celle d'une interprétation qui, à un certain moment, passerait dans la vision. [...] La phénoménologie idéaliste ne peut dès lors soutenir sa prétention à une fondation ultime qu'en reprenant à son compte la revendication hégélienne du savoir absolu sur un mode non plus spéculatif mais intuitif. Or l'hypothèse même de l'herméneutique philosophique est que l'interprétation est un procès ouvert qu'aucune vision ne conclut. »

<sup>67</sup> En ce sens, Bruce Bégout écrit : « Ricœur soupçonne toujours derrière le donné, reçu dans l'intuition immédiate du voir phénoménologique, une certaine élaboration préalable du sens en fonction des contextes linguistiques, culturels, historiques dans lesquels il a transité. » (« L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie », *Esprit*, N°323 (3/4), Mars-avril 2006, p.197).

<sup>68</sup> « Phénoménologie et herméneutique », *art.cité*, p. 75 : « Ce que Husserl a aperçu, sans en tirer toutes les conséquences, c'est la coïncidence de l'intuition et de l'explicitation. Toute la phénoménologie est une explicitation dans l'évidence et une évidence de l'explicitation. Une évidence qui s'explicité, une explicitation qui déploie une évidence, telle est l'expérience phénoménologique. »



Traversée et endurance des sens en lieu et place d'une présentation *en chair et en os* qui viendrait, dans la lumière, un temps couper court aux opacités et indécisions, au flou du discours, et ainsi combler le regard, voilà ce qui se joue. Et c'est dire, somme toute, que, selon Ricœur, la phénoménologie n'a pas pour vocation première d'être phénoménologie de la perception.

Henry Corbin souscrirait-il à un tel *tournant herméneutique* de la phénoménologie ? A tout le moins, son œuvre se laisse-t-elle réduire au paradigme ricœurien ? Il ne nous semble pas. Tout au contraire, pareille greffe, en climat persan, ne saurait prendre.

N'équivaudrait-elle jamais, pour Corbin, qu'à un *ennuagement*<sup>69</sup> sans précédent du paysage de la présence, à une expérience du voilement, des voiles, le brouillard des sens multiples – sens qui indéfiniment se coupent en quatre – venant s'interposer entre l'œil et la chose (tout autant qu'entre moi et moi-même<sup>70</sup>), et le voir lui-même, dans cette perspective, embué par une telle prolifération, ne sachant jamais se reconquérir *in fine* comme pure et pleine intuition<sup>71</sup>.

Est-il plutôt question, avec Corbin, non pas de fonder (selon une dimension verticale), d'asseoir le voir sur une précompréhension qui le mine, mais de faire tenir *ensemble* (horizontalement et côte à côte) regard et parole. Soit autrement : de penser un voir qui se laisse atteindre et modifier par un dire *sans pour autant cesser d'être un pur et plein voir*, une vision, une évidence. D'où la position du monde imaginal<sup>72</sup>.

Encore autrement : que le *logos* a un effet sur l'être, que d'une telle modification, il peut y avoir intuition. En raccourcissant : admettre que l'intuition puisse être affectée par le travail (herméneutique) du sens, et ce, encore une fois, sans pour autant cesser d'être intuition. Qu'il y ait, non seulement une expérience, mais une évidence des effets du discours sur l'être. Que le sens soit en mesure de se faire vision. Bref, que les registres – le dire et le voir, l'œil et l'oreille – s'harmonisent, se répondent, se fassent l'un sur l'autre effet et s'entre-modifient, se tressent même ou s'entrelacent, sans pour autant se confondre ni y laisser leur différence.

Noces de la phénoménologie et de l'herméneutique, donc, et non point greffe : voilà ce que donnerait à penser Corbin, le secret d'un tel mariage résidant dans l'inapparent renversement des rapports de l'être et du comprendre qui s'opère sous la plume de notre visionnaire – le comprendre étant par lui doté de la puissance de modifier l'être, au lieu de se borner à le déplier, à indéfiniment l'explicitier.

**II.2.** Deux remarques – lesquelles, simples pistes, n'ont pas encore atteint à la dignité de problème, mais voudraient tout de même, pour finir, s'essayer à questionner deux grandes phénoménologies de la vie (soit Michel Henry et Renaud Barbaras), et ce pour indiquer un usage possible de ce *paradigme persan* tant bien que mal constitué dans ces lignes – fourniront notre conclusion.

Mais d'abord, pourquoi s'en remettre précisément, ne serait-ce que pour les déranger, à des phénoménologies de la *vie* ?

C'est que de la *parole* et partant de la *voix* qui la porte, qui la profère ou plus simplement qu'elle est – voix (qu'elle soit intérieure, endophasie, ou non) qui n'est jamais

---

<sup>69</sup> Nous empruntons ce terme à H. Corbin : *En Islam iranien. Tome III* (« Les Fidèles d'amour. Shî'isme et Soufisme »), Paris, Gallimard, 1972, 1991 (Tel), p. 30 (le titre du chapitre III du Livre III étant « L'ennuagement du cœur et l'épreuve du Voile »)

<sup>70</sup> Sur ce point, P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », art.cité, pp. 43-47 ; « De l'interprétation », in P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, pp.28-29 ; ainsi que la « Préface » de *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>71</sup> En ce sens, Bruce Bégout, encore une fois : « Il n'y a pas simplement une opacité de *cogito* à lui-même, mais une opacité de toute donnée phénoménale qui prétend se donner entièrement « en chair et en os » (*leibhafti*) dans une intuition originelle et originelle. » (« L'héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie », art.cité, p. 198)

<sup>72</sup> Sur l'« usage illimité de la réduction phénoménologique » par Corbin, voir la présentation donnée par C. Jambet à H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. (Section des sciences religieuses)1955-1979*, op.cité, pp. 26-28. Mention est faite par Corbin de la réduction phénoménologique notamment dans *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, op.cité, p. 83.

que la vie, le mouvement même du *sens* – à la *vie* tout court, précisément, n’y-a-t-il, nous semble-t-il, que quelques médiations<sup>73</sup>, et une affinité certaine<sup>74</sup>.

Après tout et à condition, certes, de garder à l’esprit la différence des registres (ontique et ontologique, empirique et transcendantal), la biologie elle-même, à la bien prendre et quitte à la pousser un peu, ne plaide-t-elle pas en cette faveur ?

Ainsi de G. Canguilhem : « Dire que l’hérédité biologique est une communication d’information, c’est, en un certain sens, revenir à l’aristotélisme, si c’est admettre qu’il y a dans le vivant un *logos*, inscrit, conservé et transmis. La vie fait depuis toujours sans écriture, bien avant l’écriture et sans rapport avec l’écriture, ce que l’humanité a recherché par le dessin, la gravure, l’écriture et l’imprimerie, à savoir, la transmission de messages. [...] Pour comprendre la vie, il faut entreprendre, avant de la lire, de décrypter le message de la vie. »<sup>75</sup>

Ainsi de J. von Uexküll (et de sa postérité) qui fait de la Nature une *symphonie de significations* – « C’est la signification qui est le fil directeur sur lequel la biologie doit se guider, et non la misérable règle de causalité [...] », quelques pages plus loin : « Les choses ne se disposent pas seulement dans les deux dimensions de l’espace et du temps. Une troisième dimension s’y ajoute, celle dans laquelle les objets se répètent selon des formes toujours nouvelles. En nombre infini, les milieux fournissent, dans cette troisième dimension, le clavier sur lequel la nature joue sa symphonie de signification supra-temporelle et extra-spatiale. »<sup>76</sup> – et partant de la vie (biologiquement objectivée) elle-même, une *herméneutique*, c’est-à-dire, non pas seulement une communication ou un échange d’informations (communication pouvant très bien être *mécanique*), mais une *interprétation* de signes, laquelle met nécessairement en jeu – on ne voit pas comment il pourrait en aller autrement – quelque chose de l’ordre d’un *comprendre*.

Devient alors pensable, outre ce qui serait une liberté de la vie – saisie comme marge ou écart interprétatif –, que la vie elle-même soit, non pas *hors-sens*, mais bien, et dès son niveau le plus humble – cellulaire voire moléculaire – travail du sens et sens qui se travaille<sup>77</sup>, bref, interprétation (pourquoi pas, d’ailleurs, également au sens musical du mot).

Soit autrement : le *mouvement* même du vivre se découvrirait, déjà et y compris au biologiste, être d’ordre *exégétique*, avec les erreurs, les indécisions, les doutes mêmes et les ambiguïtés qu’un tel ordre implique, et non point, pourrait-on oser, *littéraliste*.

---

<sup>73</sup> N’est-ce pas là, en un certain sens qu’il conviendrait certes d’élucider, une des leçons de la section « Langage » de l’ouvrage de R. Barbaras (*Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016, pp. 140-159) : que le mouvement phonatoire, articulatoire, bref la vocalisation (par quoi le *son*, le *sens* se sculpte) est la parole elle-même (comme telle inséparable de la voix), c’est-à-dire *sens* ne faisant qu’un avec la matérialité du *signe* acoustique vocalisé, mais que c’est là un mouvement absolument singulier en tant qu’il est comme séparé (sinon la séparation elle-même) de l’archi-mouvement qu’est la vie du monde lui-même – le sens, et partant la parole, et partant la *voix* qui profère et s’articule (c’est tout un), s’avérant ainsi, dans cette perspective, mouvement c’est-à-dire *vie* (en l’occurrence vie en sécession de la vie du monde) ? La voix serait ainsi le mouvement, c’est-à-dire la vie même, du sens – le mouvement vivant de la séparation dont résultent ces vivants que nous sommes.

<sup>74</sup> Concernant telle affinité en climat persan, se reporter notamment à l’exposé que donne Corbin des *Horoufis* (i.e. « les adeptes et pratiquants de la ‘science des lettres’ (*‘ilm-e horûf*) »). Pour ces derniers, « l’être, en son fond le plus intime, est [...] un Verbe, un *Logos*. » D’où une certaine explicitation de la vie, et le développement d’une sorte d’herméneutique du visage humain, soit une physiognomonie. (H. Corbin, *En Islam iranien. Tome III* (« Les Fidèles d’amour. Shî’isme et Soufisme. »), op.cité, pp. 251-258)

<sup>75</sup> G. Canguilhem, « Le concept et la vie », *Revue philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 64, n°82, 1966, pp. 220-221.

<sup>76</sup> J. von Uexküll, *Bedeutungslehre*, trad.fr. P. Muller, *Mondes animaux et mondes humains*, suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Editions Gonthier, 1965, p. 106 et 155 pour les citations.

<sup>77</sup> C’est là la version forte de la biosémiotique : « caractériser le vivant comme un système intrinsèquement sémiotique, c’est-à-dire comme un système qui se constitue à travers l’échange et l’interprétation des signes ». (D. Lestel, « De Jakob von Uexküll à la biosémiotique », préface à J. von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, trad.fr. C. Martin-Freville, Paris, Rivages, 2010, p.10, nous soulignons). Sur la postérité de Uexküll en l’espèce, justement, de la *biosémiotique* (notamment l’Ecole de Tartu), on consultera outre l’introduction donnée par D. Lestel à la nouvelle traduction du livre cité d’Uexküll, deux textes : J. Hoffmeyer, « La liberté sémiotique : une force émergente ? », *Cygne noir. Revue d’exploration sémiotique*, n°4, 2016 ; ainsi que *Towards a semiotic biology. Life is the action of signs*, C. Emmeche & K. Kull (eds.), London, Imperial College Press, 2011.

La vie telle qu'objectivée par la science s'avèrerait donc écriture qui se glose, et qu'est-ce qu'une écriture sinon une voix retombée et comme sédimentée ?

Mais arrêtons-là ces spéculations. Revenons à la phénoménologie :

(1) Soit d'abord Michel Henry : refusant le primat, accordé depuis que la philosophie est philosophie (c'est-à-dire depuis le coup d'envoi grec), à l'extériorité, au dehors, bref, ce *monisme ontologique* qui voudrait qu'être, ce soit exclusivement se montrer ou apparaître à distance dans le monde, c'est-à-dire accéder à la visibilité, M. Henry peut tirer (il va de soi que, dans cette perspective, la biologie n'est de nulle secours, ne sachant que la manquer<sup>78</sup>) la vie de son oubli. Même, toute son œuvre en sera comme le droit de citer, inlassablement réaffirmé et repris.

Remémorer la nuit en quoi la vie est révélée à elle-même, s'éprouve immédiatement dans une étreinte ou auto-affection sans distance, un *pathos*, penser l'invisible : là est la tâche que se fixe, et même la vocation que se découvre, la pensée de M. Henry.

Partant, lui faudra-t-il tout repenser selon ce nouveau partage, ce dualisme *intérieur/extérieur*, apparent/caché – lequel se laisserait au fond, sans trop de violence ni forçage, traduire par le couple *zâhir/bâtin*<sup>79</sup>.

Et ce sera dire que tout phénomène – pas seulement notre propre corps : s'agit-il en quelque sorte d'étendre cette « propriété extraordinaire » qui est sienne au monde entier – peut, en droit, se manifester, être vécu sur un double mode : intérieurement *ou* extérieurement<sup>80</sup>.

On ira même plus loin en posant que l'extériorité du monde n'est jamais que l'objectivation<sup>81</sup>, la « visibilisation », l'apparence de cette vie invisible, et plus loin encore, en faisant passer cette ligne, cette dualité, à l'intérieur de la langue elle-même, laquelle ne saurait échapper à la règle du Deux : la « parole de la vie » venant alors s'opposer et répondre au « langage du monde »<sup>82</sup>, le redoubler tout en le fondant.

---

<sup>78</sup> A quoi Henry Corbin souscrirait certainement. De fait, n'écrit-il pas : « Mais la vie biologique dérive elle-même d'une autre vie qui en est la source et en est indépendante, et qui est la Vie essentielle. » (« De Heidegger à Sohrevardî », entr.cité, p. 32)

<sup>79</sup> Sur ce couple, constitutif de l'âme iranienne, on consultera, outre les travaux d'Henry Corbin, deux textes : D. de Smet, « Au-delà de l'apparent : les notions de *Zâhir* et *Bâtin* dans l'ésotérisme musulman », *Orientalia Lovanensia Periodica*, vol. 25 (1994), pp. 197-220 ; M-A Amir-Moezzi, « Du droit à la théologie : les niveaux de réalité dans le Shi'isme duodécimain », dans *L'esprit et la Nature (Actes du colloque tenu à Paris les 11 et 12 mai 1996)*, Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées, n°5, 1997, pp. 37-63. Il n'est certainement pas anodin que ce partage n'ait rien de grec, M-A Amir-Moezzi, dans cette perspective, note-t-il : « Cependant, reprenant une conception très présente dans toute cette partie de l'Orient et dont l'origine se perd dans la nuit des temps, le shi'isme en général, et le shi'isme duodécimain ou l'imamisme en particulier, perçoit la réalité, dans tous ses aspects comme comportant plusieurs niveaux : un niveau apparent, obvie, manifeste, appelé *zâhir* et un niveau caché, secret, à découvrir, appelé *bâtin*, pouvant contenir, semble-t-il à son tour, plusieurs autres niveaux de plus en plus cachés. » (p. 38)

<sup>80</sup> « L'Être n'est donc pas une notion univoque. Deux dimensions le traversent et viennent déchirer son unité primitive (pour autant qu'il en possède une) : celle du visible où dans la lumière du monde les choses se donnent à nous et sont vécues par nous comme des phénomènes extérieurs ; celle de l'invisible où, en l'absence de ce monde et de sa lumière, avant même que surgisse cet horizon d'extériorité qui met toute chose à distance de nous-même et nous la propose à titre d'ob-jet (ob-jet veut dire : ce qui est posé devant), la vie s'est déjà emparée de son être propre, s'étreignant elle-même dans cette épreuve intérieure et immédiate de soi qui est son *pathos*, qui fait d'elle la vie. » (M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, PUF, « Quadrige », 2005, pp.18-19)

<sup>81</sup> « Livrons donc d'un mot notre thèse sur le « contenu » du monde. Ce contenu n'est que l'objectivation de la vie, de telle façon que la « réalité » de ce contenu c'est la vie elle-même, tandis que sa présentation mondaine n'est qu'une représentation, le « phénomène » de cette vie au sens de ce qui ne contient pas sa réalité, laquelle ne réside jamais ailleurs que dans son propre *pathos*. » (M. Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 119)

<sup>82</sup> Sur ce point : M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, op.cité, pp. 190-196 ; ainsi et surtout que « Phénoménologie matérielle et langage (ou *pathos* et langage) », in *Phénoménologie de la vie, Tome III « De l'art et du politique »*, Paris, PUF, pp. 325-348. Voir également : M. Henry, « Notes inédites sur la langue et la méthode phénoménologique », présentées par G. Jean et J. Leclercq, *Cahiers philosophiques*, 2011/3, n°126, pp. 95-102.

Cette *parole de la vie* a ceci de singulier que, contrairement au langage de l'extériorité, du hors-de-soi, bref, du monde, elle ne vise rien, ne met en jeu aucune intentionnalité (ni signification ni référence) et se donne ainsi comme une *expression strictement immanente*.

Ainsi de la souffrance et de la joie, lesquelles sont parlantes, mais parlent *de soi*, sans différence ni mise à distance : et c'est dire que la vie ne révèle rien sinon elle-même.

Exemple stratégique d'une telle parole serait le *cri de souffrance*, lequel se laisse entendre selon une double modalité : selon l'extérieur, certes, en ce qu'il résonne dans le monde et frappe nos oreilles à la manière de n'importe quel bruit ou son ; selon l'intérieur, en tant que parole pathique, révélant la souffrance sans pour autant la signifier<sup>83</sup>.

Toute la difficulté, sur quoi peut-être Michel Henry achoppe, est alors de comprendre, sinon *pourquoi* du moins *comment*, la vie en vient à s'objectiver en dehors, bref de proposer une genèse de l'extériorité à partir de la vie – à moins qu'une telle tâche n'excède la phénoménologie et ne risque de la faire retomber en métaphysique.

Bien des pistes sont cependant évoquées par notre auteur : *soit* que la vie se quitte et s'oublie dans le monde afin d'échapper à la souffrance en quoi elle s'affecte et qui la révèle<sup>84</sup>, *soit* que la vie et le travail de la vie, ce travail vivant, s'il veut se mesurer et partant s'échanger afin « de se poursuivre et de s'accroître », doive s'inventer un substitut mesurable et quantifiable, c'est-à-dire une objectivité<sup>85</sup>.

Mais dans un cas comme dans l'autre, on rend raison, non pas tellement de la constitution de l'extériorité, mais de ce que la vie finisse par s'y perdre ou s'y fuir, s'y oublier. Autrement dit, celle-ci est supposée plutôt qu'authentiquement générée : le mouvement d'extériorisation en tant que tel est manqué.

La leçon dernière serait peut-être celle d'une Archi-Gnose, soit le recours à la théologie, formule d'un tel recours étant : lire la *Genèse* à la lumière du *Prologue de Jean*.<sup>86</sup> Voilà cependant qui nous excède.

Mais alors, la langue elle-même, telle qu'avérée ici, dans ces lignes, en sa puissance de modification de la manifestation, ne permettrait-elle pas de sortir de l'impasse, de laisser se déplier une bonne fois cette genèse qui à M. Henry fait défaut ?

Soit : comment en et par son cri même, la « parole de la vie » déchire sa propre nuit et s'oppose un dehors où retentir, se le constitue dans son retentissement même, tel cri premier venant se moduler, s'articuler en « langage du monde » qui oppose et met à distance, met hors de soi ce qui, dans et par ce geste même, serait ainsi constitué comme phénomène.

Et ce serait dire que plus encore que puissance de modification des phénomènes, *la langue est actrice d'extériorisation et opératrice de phénoménalisation*.

---

<sup>83</sup> « Le cri de la souffrance est une expression de la vie totalement différente d'une proposition langagière telle que « j'ai mal ». La proposition est une irréalité noématique étrangère à la réalité de la souffrance qu'elle signifie. Le cri, au contraire, appartient à l'immanence de la vie comme l'une de ses modalités au même titre que la souffrance qu'il porte en lui. [...] [Le cri de la souffrance] *parle en son propre pathos et par lui, sa parole est la parole de la vie.* » (M. Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », in *Phénoménologie de la vie, Tome III « De l'art et du politique »*, op.cité, p. 341). Il faut néanmoins noter que la parole de la souffrance et partant ce cri dont elle l'est l'origine, n'est pourtant, de même que la souffrance elle-même, nullement originaire. Faut-il, selon Henry, remonter au *Verbe de la Vie*, à cette auto-donation qui donne à eux-mêmes les vivants, soit à « l'Ipséité originelle du Premier Soi » (*Ibidem*, p.342). On découvre alors l'hyper-puissance d'un tel *Verbe* qui génère sa propre réalité en s'auto-révéant.

<sup>84</sup> M. Henry, *La barbarie*, Paris, PUF, 2008, Chap. IV « La maladie de la vie », en particulier pp. 127-130.

<sup>85</sup> M. Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, op.cité, p. 119.

<sup>86</sup> Sur l'Archi-Gnose : M. Henry, « Phénoménologie de la vie », in *Phénoménologie de la Vie. Tome I « De la phénoménologie »*, op.cité, pp. 75-76. Quant à la création et au rapport de la vie et de l'extériorité, quant à l'extériorisation : M. Henry, « Incarnation », in *Phénoménologie de la vie. Tome I*, op.cité, pp. 178-179. Nous lisons notamment ceci : « La venue de tout vivant en son ipséité charnelle appartient à la génération immanente de la vie. L'incarnation entendue à partir de cette génération nous permet seule de comprendre la création. De dissocier en celle-ci le procès d'extériorisation dans le monde et l'étreinte pathétique de la Vie. C'est dans la lumière éblouissante du Prologue [de Jean] que s'éclaire la Genèse. » (p.178)

(2) Soit ensuite Renaud Barbaras : refusant l'abîme qui, dans Husserl, s'instaure entre la Conscience Constituante et l'homme (*l'ego psycho-physique*), se décidant donc pour l'identification des deux et l'appartenance du sujet au monde, ne peut-il que rencontrer la question, et même le problème, de savoir comment ce qui est partie du monde peut tout à la fois et dans le même temps, sinon le constituer, du moins le faire apparaître<sup>87</sup>.

Tout se passe alors comme si la phénoménologie, faisant sienne une méthode par régression, avait ultimement à se dépasser, à s'accomplir en une cosmologie et de là, en une métaphysique – cosmologie et métaphysique qui, ayant endurées l'épreuve de la phénoménologie, seront par elle changées de fond en comble, et auront, en retour, à lui assurer son fondement premier.

Contrairement à ce que pose M. Henry<sup>88</sup>, se découvre au phénoménologue que la vie de ces vivants qu'avec les animaux nous sommes, n'est pas auto-affection mais désir<sup>89</sup>, et que l'archi-vie, cette vie du monde d'où proviennent et se tirent nos vies de vivants, n'est pas nuit entière mais précisément, et aussi loin que l'on régresse, sortie de la nuit, du fond indifférencié, c'est-à-dire mouvement de (proto-)phénoménalisation – ce mouvement primaire d'apparaître ayant ceci de singulier qu'il est anonyme et ne s'adresse encore à personne<sup>90</sup>.

Reste alors à faire la genèse de l'*apparaître* à... (subjectif), de ce qui s'avère ainsi phénoménalisation *seconde*, c'est-à-dire du sujet à qui s'adresse (plus qu'il ne les constitue) les phénomènes, soit à comprendre comment la vie du monde vient à se scinder, se séparer de soi jusqu'à se donner un œil où se mirer, un autre auquel se manifester, un sujet à qui apparaître – par quoi, en un *enfin quelqu'un à qui se montrer, que tout cela ne soit pas pour rien ni personne*, est mis fin à la solitude de la manifestation primaire<sup>91</sup>.

Se découvre finalement que seul un événement – l'archi-événement d'une scission originaire<sup>92</sup> –, venant frapper de l'extérieur, sans raison et muettement (et c'est dire qu'au commencement était le silence d'un déchirement), la surpuissance de l'archi-vie, est à même de la scinder, de la limiter en des vivants particuliers. Elle-même, de son propre fond, ne le saurait.

Tel événement est en outre – cela intéresse directement notre propos – et sans pour autant se confondre avec elles, condition de l'émergence et de la percée de la parole, cette dernière venant comme consommer effectivement ladite séparation – séparation, encore une fois, dont la parole n'est toutefois pas l'artisane mais seulement la retombée : une de ses conséquences ou effets<sup>93</sup>.

---

<sup>87</sup> « En d'autres termes, plus immédiatement phénoménologiques, en dépit de sa différence le sujet doit appartenir au monde qu'il fait apparaître et la difficulté est bien alors de concilier ces deux dimensions. [...] Le problème se précise donc : comment le sujet peut-il, *sous le même rapport*, faire paraître le monde et lui appartenir ? Selon quel mode d'existence peuvent bien se concilier l'inscription dans le monde et la puissance phénoménalisante ? » (R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, op.cité, pp. 17-18)

<sup>88</sup> Pour une confrontation de R. Barbaras avec M. Henry, se reporter à : R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, « L'essence de la vie : pulsion ou désir ? Sur Michel Henry. », pp. 29-50 ; ainsi qu'à *Métaphysique du sentiment*, op.cité, pp. 195-202.

<sup>89</sup> « Vivre, et ce quelque soit le vivant concerné, c'est désirer. » (Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p.127).

<sup>90</sup> *Métaphysique du sentiment*, op.cité, « Le procès du monde », pp. 23-31 ; R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, op.cité, Deuxième partie : Cosmologie, Chap. IV « Le proto-mouvement de manifestation », pp. 207-237.

<sup>91</sup> Dans cette perspective, la parenté ou l'air de famille de Renaud Barbaras avec Rûzbehân Baqlî Shîrâzî nous est frappante, au point de pouvoir motiver *un portrait du phénoménologue en Soufi*. Sur Rûzbehân, et d'Henry Corbin, on consultera le prologue à sa traduction de l'ouvrage de Rûzbehân, *Le jasmin des fidèles d'amour*, (Lagrasse, Verdier, 1991) ainsi que le livre III du tome III (« Les Fidèles d'amour. Shî'isme et Soufisme. ») de son *En Islam iranien*, op.cité.

<sup>92</sup> Sur l'archi-événement : R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, op.cité, pp. 75-99 ; *Dynamique de la manifestation*, op.cité, Troisième partie : Métaphysique, Chap. I « L'archi-événement », pp. 241-268.

<sup>93</sup> « Dans notre perspective, au contraire [au contraire notamment de Lacan pour qui « le signifiant » serait « l'opérateur même de la rupture »], c'est la perte archi-événementiale qui, donnant naissance au désir chez tous les vivants, rend le langage possible chez l'homme » ; le langage serait ainsi « le témoin de la rupture vis-à-vis de l'origine », quant au signe, en sa matérialité verbale, il serait « opérateur de la séparation – ou plutôt sa matière propre [serait] l'élément ou le corps de la séparation [...] », et ce sans pour autant que l'événement du langage (de son

Arrivé là, les questions se pressent : si la langue, ne serait-ce qu'en sa matérialité de signe verbal, est bien ce qui sépare *effectivement* le monde d'avec lui-même, et si elle se présente comme la conséquence d'un événement qui affecte le monde (ce monde originairement étranger au sens, à tout langage) de l'*extérieur*, selon une extériorité radicale, ne risque-t-elle pas de se trouver par là-même radicalement séparée du monde, et le monde séparé du sens – tout se passant au fond comme si, de l'*extérieur*, elle lui « tombait » dessus – au point qu'il devienne tout à fait incompréhensible, si l'on tire toutes les conséquences d'une telle étrangeté, qu'elle parvienne néanmoins à se rapporter à lui, à l'exprimer, à faire sens ?

L'expression ne suppose-t-elle une communauté plus ancienne entre l'exprimant et l'exprimé, le signifiant et le signifié, sur fond de laquelle, tout en la déchirant, s'élever et dire, un accord ou une intimité plus grande et très vieille que chaque prise de parole vient pourtant rompre, non sans en rappeler le souvenir ? Toute parole n'est-elle pas, en ce sens, et malgré elle, sans même le savoir, nostalgique ?

N'est-ce pas, procéder ainsi, s'interdire alors de penser ce qui serait, et non pas au sens de Michel Henry, un *langage du monde*, dont la parole à-tue-tête, le brouhaha des hommes dériverait<sup>94</sup> tout en la recouvrant, un tel oubli de sa propre provenance faisant de ces paroles, de ces voix d'hommes, autant de violences qui d'abord paraissent tomber d'on-ne-sait-où, de misères faites à ce monde sans voix et qui n'a rien demandé, d'affections, de modifications de sa présence, tout l'enjeu étant alors, à partir d'elles, en remontant leur cours, de remémorer, de redonner la main à ce *logos* originaire, nullement *poétique*, et qui n'est autre que l'espace (logique) – l'archi-écriture silencieuse, substitut ni lieu-tenant d'aucune voix – en lequel les phénomènes primairement se donnent, se différencient, se manifestent pour rien ni personne ? Comme si le monde, originairement et avant la constitution d'un vis-à-vis, s'écrivait la scène sur quoi anonymement apparaître ? Jusqu'à ce que tout soit rompu par la voix des hommes...

Régressant encore : cet événement lui-même, comment, même advenant de l'*extérieur*, serait-il à même de scinder l'archi-vie de la manifestation, si l'essence de cette dernière est bien la *surpuissance* ? Cette vie infiniment riche et débordante ne débordera-t-elle pas toujours toute division ou sécession, ne noiera-t-elle pas à chaque fois toute tentative de bifurcation – à la manière d'une source si puissante qu'elle inonderait, remettrait dans son lit, les chantiers, et ces derniers ne resteraient-ils jamais que ruines ou chantiers engloutis pour avoir extérieurement cherché à modifier, canaliser ou limiter son cours ?

Et si la surpuissance est l'essence de l'archi-vie<sup>95</sup>, n'est-il pas inscrit dans son essence qu'elle ait à s'emporter, à se *surpasser* dans quelque chose qui l'excède et la rompe, à s'enlever c'est-à-dire à se *nier* dans une relève qui la conserve tout en la dépassant, bref dans ce qui serait son *autre*, un autre nullement enveloppé dans sa propre essence, ni prévu ou anticipé dans ses déterminations, sans quoi il ne serait justement pas *autre* ? Et cet autre de la manifestation phénoménale en quoi la manifestation finirait librement par se supprimer, que sera-t-il sinon *expression* ? Celle-ci n'est-elle pas, à sa manière, *meurtre des choses* ?

Et ce serait dire qu'à son acmé, la vie de la manifestation se résume, se concentre ou s'intensifie, se *précipite* et partant se perce en un cri, *premier cri du monde* – et c'est le monde entier qui crie, se ramasse en ce cri – lequel cri, dans le même temps et tout à la fois, déchire et sépare cette vie dont il est issu, puis la détache d'elle-même : de là, par réflexion de l'écho, la constitution d'un destinataire, d'abord en la figure d'un *auditeur*, d'une oreille, puis d'un *locuteur*, ce cri s'articulant, s'appropriant en voix, et enfin d'un *voyeur* – étant (op-)posé un vis-à-vis, peut alors s'ouvrir un œil, et voilà que le champ du regard se déploie.

---

advenue) ne se confonde ou s'identifie avec l'archi-événement de la scission. (R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, op.cité, respectivement pp. 151-152, 158 et 157 pour les citations).

<sup>94</sup> Sur cette préséance de la parole sur le parler humain, voir notamment (il s'agit d'une confrontation critique avec Heidegger) : M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », *Phénoménologie de la vie. Tome I*, op.cité, pp. 189-190.

<sup>95</sup> « Le propre de l'essence est qu'elle ne saurait comporter la raison de sa limitation ; l'essence n'est jamais essence de sa propre négation. Ceci est d'autant plus vrai ici que nous avons affaire à une surpuissance. En effet, le propre de celle-ci est de s'affirmer, de se déployer, de sorte qu'elle ne peut comporter en elle le principe de sa limitation [...]. » (R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, op.cité, p. 75)

C'est que, paradoxalement, pour avoir quelque chose à *voir*, faut-il d'abord avoir quelque chose à *dire* et surtout (mais peut-on ultimement distinguer les deux ?) à écrire par ses actes dans (et contre) le monde, et que, pour avoir quelque chose à dire, faut-il d'abord être à l'écoute, que quelque chose soit donné à *entendre*.

Bref, *la percée d'une voix signifiante, l'advenue de la parole humaine, se découvrirait être l'événement même de la scission* (non point sa cause<sup>96</sup> : les deux ne faisant qu'un et le même) – toute la question étant dès lors de déterminer si penser ainsi, cela ne revient pas, comme malgré nous, à réintroduire une secrète téléologie, un mauvais finalisme, et à se tenir encore sous l'orbe de la différence métaphysique, soit à reconduire la détermination de l'homme comme *animal rationnel* auquel la vie aurait, *in fine*, afin de se penser et de se dire, de prendre conscience de soi, à aboutir.

Mais finissons-en ici.

Le langage découvert non seulement comme puissance transcendante de modification du paysage de la présence, de la texture de la manifestation, de la chair même du monde – décidant de ses frissons, de ses pudeurs et de nos hontes – mais plus radicalement encore comme opérateur de phénoménalisation (au moins) seconde, et sa propre *percée* criante, saisie comme l'événement même de la scission qui rend telle phénoménalisation possible : voilà à quoi, cheminant à rebours de Corbin – penseur, et ce n'est pas anodin, des médiations et des genèses –, on aboutit, qui s'annonce ou se laisse pressentir.

Pareille tentative, certes à peine balbutiée ici, relèverait-elle encore de la phénoménologie, et si oui, en quel sens ? Serait-ce là une phonoménologie qui se lève ?

---

<sup>96</sup> C'est avant tout à cette thèse – que la percée de la langue soit la cause ou la condition ou ce sur quoi repose et qui la rend possible, la rupture – que R. Barbaras s'oppose, essentiellement dans un dialogue avec la psychanalyse (sur ce point : R. Barbaras, « L'origine du corps humain : la perte et le symbolique », in *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, pp. 179-193. Nous lisons : « Ce n'est pas le langage qui commande la perte mais la perte qui commande le langage et notre aptitude à parler ne signifie rien d'autre que l'épreuve et la maîtrise de cette perte », p. 192 ; « Concluons que la perte dont procède notre langage [...] se prémédite dans la vie même, qu'elle est son œuvre propre et non celle du symbolique. », p.193). Or ici, il ne s'agit ni de poser que l'advenue du langage soit la cause de la scission, non plus que sa conséquence, mais d'identifier les deux (à savoir : l' (archi-)événement de la percée du langage *et* l'archi-événement de la scission).